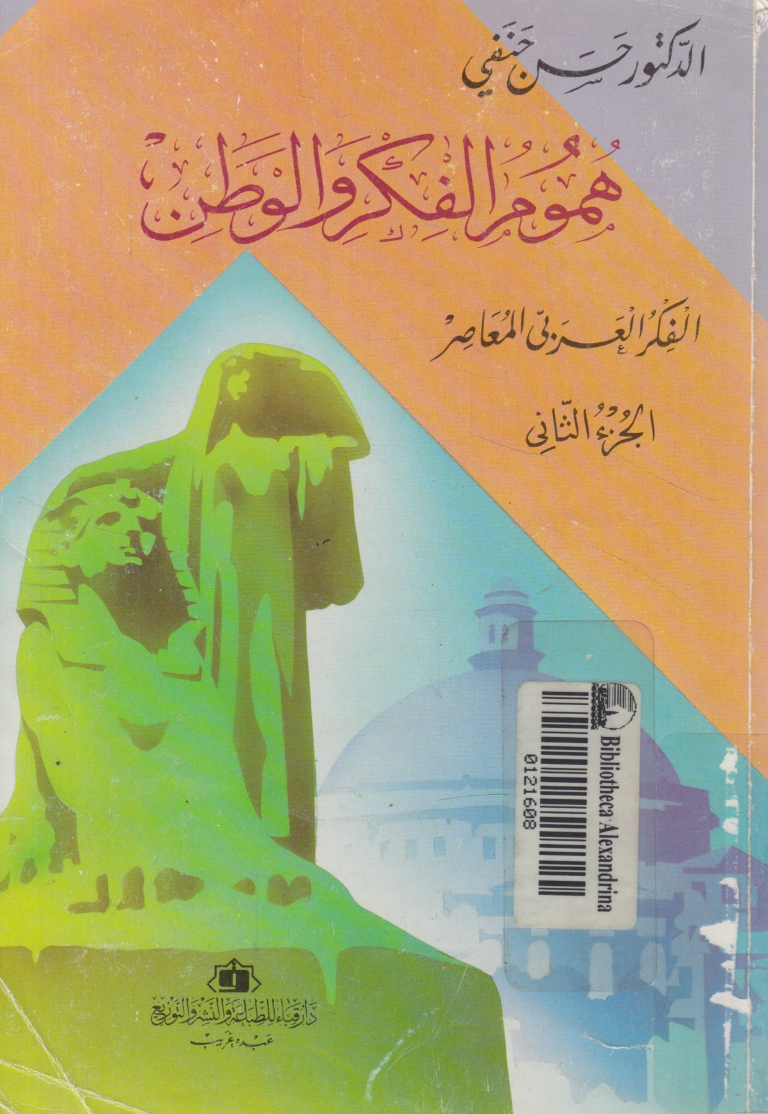

الدكتور حسن حنفي
هموم الفكر والوطن
الفكر العربي المعاصر
الجزء الثاني
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب
Bibliotheca Alexandrina
0121608


هموم الفكر والوطن
الفكر العربي المعاصر

هموم الفكر والوطن

الجزء الثاني

الفكر العربي المعاصر

الدكتور حسن حنفي

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتـــــــاب : هموم الفكر والوطن

المؤلـــــــف : الدكتور حسن حنفي

تاريخ النشر : ١٩٩٨م

الناشـــــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

المركز الرئيسي : مدينة العاشر من رمضان

والمطابـــــع المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز – عمارة برج آمون

الدور الأول – شقة ٦

ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

رقـم الإيـــداع : ٩٧/١١٤٩٠

الترقيـم الدولـى : I. S. B. N.

977-5810-75-2

أولاً : اشكاليات الفكر العربى المعاصر

(١)
ما السؤال ؟

أولاً : الاسئلة الثلاثة

قد يكون أحد أسباب عثراتنا الأخيرة أننا حاولنا الأجابة دون أن نضع السؤال. فجاءت اجاباتنا تعبيراً عن مواقف فكرية مسبقة دون تحليل للوقع المعاش، اجابات جاهزة تعبر عن إيمان مسبق دون رؤية لمشاكل العصر. فالإسلام هو الحل، والماركسية هى الطريق والقومية هى الملاذ، والليبرالية هى الخلاص، اجابات جاهزة دون طرح سؤل محدد. فالإسلام عقيدة وشريعة، مصحف وسيف، دين ودولة. والماركسية أيديولوچية الطبقة العاملة، عقيدة البروليتاريا، وسيلة تحقيق العدالة وترزيع الدخل القومى دون استغلال. والقومية طريق الوحدة والتقدم والحرية. والليبرالية سبيل الدفاع عن حقوق الإنسان. الاجابة هنا اعلان عن مبدأ دون أن يكون اجابة على سؤال مطروح، تعبر نوايا دون أن تكون استجابة لموقف محدد، خطابة أكثر منها جدلاً، اجابة دون سؤال.

وقد تكون الاجابات تعبيراً عن ضيق، أقرب إلى الصرخة منها إلى الاجابة، وإلى اثبات الوجود منها إلى التغير الاجتماعى، وذلك مثل «الحاكمية لله»، اجابة على سؤال لاشعورى عن مصدر السيادة وشرعية الحكم. وهو سؤال مضمر، يعبر عن ضيق بالواقع، وغضب منه، وحنق عليه أكثر مما يجيب عن سؤال محدد معلن تتعدد اجاباته، ولا يتضمن اجابة انفعالية مسبقة برفض نظم الحكم القائمة، وتكون الاجابة الجاهزة حينئذ معولاً لتقويضها.

لذلك وقعنا فى القطيعة، وخاصم بعضنا بعضاً، وانقلب الاخوة فى الوطن إلى اعداء فى الله أو فى العقيدة. ولما كانت الاجابات ينفى بعضها بعضاً لأنها اجابات مطلقة وشاملة، لا تسمح بالحوار، ولا تقبل الأخذ والعطاء، كفّر بعضنا بعضاً، ووقع النزاع بين الأخوة الأعداء، كل فريق يقدم اجاباته على أنها هى الصواب، واجابات الآخرين على أنها هى الخطأ بعينه. فى حين أن السؤال حوار مفتوح، يفتح المجال لإجابات متعددة واجتهادات

بحث كتب كافتتاحية لمجلة محتملة خلفاً لمجلة «القاهرة» بعنوان «السؤال» ثم صدرت مجلة «القاهرة» فى اصدارها الثانى بنفس العنوان القديم. وقد كتب عام ١٩٩٢ .

متباينة. أما الاجابة الجاهزة دون سؤال فإنها تغلق الأبواب، وتمنع الحوار، وتبقى التصادم عن حق أو عن باطل رغبةِ فى فرقعات الصوت أو سيل الدماء طلباً للاعلان عن الذات أو الشهادة فى سبيل العقيدة. ويكون السؤال مشروعاً لو كان تعبيراً عن موقف فكرى. أما لو كان تعبيراً عن أزمة نفسية، أحساساً بالعظمة تجاه النفس، وأننا خير أمة أخرجت للناس، وأن لدينا ما ليس لدى الآخرين أو أفضل مما لديهم، وأننا فى غنى عن كل شيء، فالله غنى عما سواه، وكل ما سواه فقير إليه فإنه لا يكون سؤالاً بل يكون حرجاً فى الصدر، وحنقاً فى القلب، وغصة فى الحلقوم فى حاجة إلى علاج نفسى، وتفريج للكرب، وازاحة للهم. والأحساس بالعظمة أو بالنقص تجاه الآخر فى النهاية عقدة نفسية فى حاجة إلى علاج نفسى، وليس سؤالاً فى حاجة إلى اجابة، ردود أفعال على أفعال، أفعال منعكسة أو شرطية وليست مواقف واعية.

والسؤال الصحيح يتضمن نصف الاجابة، ونصف الاجابة فى طريقة وضع السؤال. أما السؤال الخاطئ فاجاباته اجابات خاطئة بالضرورة مهما عظم الجهد المبذول، ومهما زاد قدر المجيب. فمثلاً: هل الوحى من عند الله؟ سؤال خاطئ لأن الاجابتين الممكنتين: «نعم الوحى من عند الله» أو «لا، ليس الوحى من عند الله» خاطئتان. فالوحى من عند الله ليس على الاطلاق بل مشروط بأسباب النزول. فالأسباب هى التى تستدعى الوحى، والظروف الاجتماعية هى التى تتطلبه. والوحى لا يأتى بلا سبب، ولا يجيب دون سؤال. مثال آخر: هل يعمل الإنسان للدنيا أم للآخرة؟ سؤال خاطئ لأن الاجابتين الوحيدتين المحتملتين خاطئتان فالإنسان يعمل للدنيا كى يقيم معاشه، ويصلح حاله، ويحيا كريماً مكرما. ويعمل للآخرة استعدادا للمستقبل، وتخطيطاً للاستمرار والصلاح. مثال ثالث: أيهما أفضل: الرأسمالية أم الأشتراكية؟ سؤال أيضاً خاطئ. فالاجابتان الوحيداتان المحتملتان على الاطلاق تفضيل الرأسمالية على الأشتراكية أو تفضيل الأشتراكية على الرأسمالية خاطئتان لأن الاجابة ليست على الاطلاق. إذا كانت الرأسمالية تعنى الانفتاح، السداح مداح، وغياب سيطرة الدولة على البنوك والأسعار وأسواق النقد ووسائل الانتاج التى تعم بها البلوى فإنها لا تكون مفضلة على الأشتراكية. وإذا كانت الأشتراكية تعنى النظام الشمولى، والتخطيط النخبوى، وسيطرة الدولة على وسائل الانتاج الكبرى والصغرى، ومنع النشاط الحر، وسيادة البيروقراطية فإن الأشتركية لا تكون مفضلة على الرأسمالية. مثال رابع: هل نحن مصريون أم عرب؟ أفارقة أم أسيويون؟ مشارقة أم مغاربة؟ كلها أسئلة موضوعة وضعفاً خاطئاً ترد الكل إلى أحد أجزائه، وبالتالى تصبح خاطئة. فنحن مصريون وعرب، مولودون فى مصر،

ولغتنا وتراثنا وثقافتنا وتاريخنا وأهدافنا ومصالحنا عربية. ونحن أفريقيون وأسيويون. فوادى النيل فى أفريقيا وسيناء فى آسيا. جناحنا الغربى فى أفريقيا وجناحنا الشرقى فى آسيا. ونحن جزء من المغرب العربى عبر الشمال الأفريقى الذى منه انتقلت الفتوح إلى أوربا. ونحن جزء من المشرق العربى عبر سيناء بالشام والعراق والحجاز. وكذلك سؤال: هل المصريون مسلمون أم أقباط؟ والاجابتان الوحيدتان المحتملتان على التبادل خاطئتان. فالمصريون مصريون مسلمون وأقباط ويهود. وكلهم مواطنون مصريون، سواء أمام القانون. والإسلام والنصرانية واليهودية دين واحد، دين إبراهيم حتى ولو اختلفت مراحله، وتباينت شرائعه.

كان الوحى ذاته مجموعة من الاجابات على عديد من الأسئلة. وكانت الآية القرآنية تبدأ بالسؤال الذى يضعه الناس، سؤال عن الأهلة، والأنفاق، والشهر الحرام، والخمر، واليتامى، والمحيض، والحلال، والساعة، والأنفال، والروح، وذى القرنين، والجبال... الخ. ولا تكون الاجابة إلا على الأسئلة العملية المفيدة المحسوسة. أما الأسئلة النظرية الخالصة عن الساعة والحساب، عن الروح وذى القرنين فإن اجاباتها أيضاً عملية من أجل الاستعداد للساعة،والعمل الصالح للحساب،وذى القرنين للاتعاظ.وهناك أسئلة لا اجابات نظرية عليها مثل السؤال عن الروح أو تظل الاجابة فى نطاق المجهول اشتياقا له، وبحثاً عنه من أجل بيان حدود العلم. فالسؤال يمكن أن يكون فى أى شيء أما الاجابة فلا تكون إلا على السؤال العملى الذى ينتج عنه أثر عملى فى الحياة اليومية تحقيقاً للمنفعة العامة. والسؤال النظرى الخالص بدافع حب الاستطلاع والتلصص فإن مضار الاجابة عليه أكثر من نفعه. وقد يكون سؤالاً عن المستحيل وبالتالى يكون موضوعاً وضعاً خاطئاً مثل طلب رؤية الله. فالله ليس موضوعاً للرؤية بل مثالاً للتحقق. السؤال الصحيح هو السؤال العملى الذى له اجابة عملية، وليس السؤال النظرى الصرف الذى لا تحقق الاجابة عليه أى نفع للناس.

ونظراً لأهمية السؤال ظهر فى علم أصول الفقه فى أحد أبوابه الأخيرة باب فى «أحكام السؤال والجواب» كملاحق لكتاب الاجتهاد مثل الفتوى والاستفتاء. فالسؤال يكشف عن علاقة العالم بالمتعلم أى عن الحوار بين العالم وطالب العلم، وشروحاً الحوار، والبحث عن أرضية مشتركة بين المتحاورين، والاتجاه إلى ما هو فيه نفع للناس، ورفض الجدل والخصومات التى ينفى بعضها البعض الآخر، والتمييز بين السؤال المنتج للمعرفة والسؤال الفارغ بلا مضمون.

وقد كان السؤال أحد البواعث الرئيسية فى الفكر الغربى على اختلاف مراحله. بدأ

سقراط بالسؤال عن ماهية الأشياء. لم يكن السؤال طلباً لاجابة صحيحة من السائل ولكن للكشف عن الاجابات الزائفة والأفكار الشائعة الخاطئة عند المسؤول وحتى يبقى السؤال بلا اجابة، يثير الذهن بعد أن يطهره مما ترسب فيه تراث القدماء. السؤال يكشف المسؤول أمام نفسه ويعريه من ثقافته الموروثة، ويضعه أمام الحقائق البديهية التى غابت عنه، ويعيد إليه براءته الأولى ونوره الفطرى. فيتساءل هو عن الحقيقة بنفسه، ويكشفها بنفسه. وقد خلدت محاورات أفلاطون هذا الاتجاه فى السؤال والجواب. ثم تحول السؤال إلى أسلوب فى الفكر أى إلى تساؤل وإلى حديث للنفس عند أوغسطين متسائلاً عن ماهية النفس، كيفها وكمها وخلودها، وعن ماهية العقيدة وماهية العقائد، «فى داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة». واستمر هذا المونولوج عند انسيلم فى حديث النفس محاولاً البرهنة على وجود الله بحديث النفس الباطنى.

واستمر ذلك فى العصور الحديثة عند ديكارت فى «التأملات» أنا أفكر أى أن أحيا وأتذكر وأتخيل. واستأنفت الفلسفة الغربية روح التساؤل. وظهرت أعمال فلسفية كبرى اجابات على عدة أسئلة مثل خطاب روسو فى العلوم والفنون اجابة على سؤال أكاديمية ديجون: هل ساهمت تأسيس العلوم والفنون فى تطهير الأخلاق؟ وكذلك كتيب كانط «ما التنوير؟» وقد جعل كانط الفلسفة ذاتها أو الميتافيزيقا اجابة على ثلاثة أسئلة: ماذا يجب عليّ أن أعرف؟ ماذا يجب على أن أفعل؟ ماذا يجب عليّ أن آمل؟ قد اجاب على السؤال الأول بنظرية المعرفة فى «نقد العقل النظرى» وعن الثانى بنظرية الأخلاق فى «نقد العقل العملى» وعن الثالث بنظرية الجمال فى «نقد ملكة الحكم» باعتبار أن الغائية هى جوهر الجمال وأن الأمل فى المستقبل هو جوهر الدين. فالأولوية للمعرفة على الأخلاق والدين. المشروع الفلسفى الأوربى هو أولاً مشروع معرفى وثانياً أخلاقى وثالثاً دينى كبديل عن الدين القائم دين العقائد والشعائر والطقوس، وسلطة القدماء الممثلة فى أرسطو وبطليموس.

وأخيراً ازدهر السؤال فى الفلسفة الوجودية الظاهراتية. فالتساؤل أساس الفلسفة، وهو ما سماه أرسطو قديماً الدهشة. السؤال هو استفسار عن معنى الحياة والموت والمصير عن حقيقة المحبة والكراهية، الصداقة والعداوة، الأقدام والأحجام، الفضح والحياء. فنحن نعيش فى عالم من المعانى، والسؤال توجه نحوها. التساؤل عند ياسبرز من مصادر الفلسفة مثل الشك والدهشة. وكثير من أعمال هيدجر مكتوبة بلغة التساؤل مثل: «ماذا يعنى هذا الشيء، الفلسفة؟»، «ماذا يعنى ما نسميه الفكر؟»، «ما هى الميتافيزيقا؟»، «ما هذا الزرادشت

لنيتشه؟». فإذا ما فقدت الوجودية المعنى ووجدت اللامعنى يصبح التساؤل هو الوسيلة للكشف عن اللامعنى، وعن العدم الضارب فى الوجود كما هو الحال عند سارتر، ويصبح السؤال كحب الاستطلاع والنفى والثرثرة والهم والحصر والضيق والنظرة وغيرها من التجارب التى تجعل النفس حزينة حتى الموت. ظل الفكر الأوربى فى جوهره فكراً تساؤلياً، وكان التساؤل أقرب إلى النفس منه إلى الاثبات.

ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة الأسئلة عندنا أيضاً: ما موقفنا من التراث القديم؟ ما موقفنا من التراث الغربى؟ ما موقفنا من الواقع المباشر؟ وهى الجبهات الثلاثة التى يعيشها فكرنا العربى المعاصر حتى الآن والتى تكون جوهر موقفنا الحضارى[1]. ثقافتنا العربية الآن محاصرة بين الموروث والوافد، خصمان يقتتلان، السلفية والعلمانية، الأول يخوّن الثانى، والثانى يكفّر الأول، وهو أيضاً محاصر بين الموروث والوافد من ناحية والواقع المباشر من ناحية أخرى، بين ثقافة النص وبين الواقع المعاش، بين النص المكتوب والنص غير المكتوب، بين الماضى والمستقبل من ناحية والحاضر من ناحية أخرى، هذا الحاضر الذى ترده السلفية إلى الماضى، وتحيله العلمانية إلى المستقبل. ولا يجد أحداً يصفه كما هو عليه، كحاضر خاص، له مكوناته ولحظته التاريخية التى يمر بها واستقلاله، رافضاً أن يكون تابعاً مرة للماضى، ومرة للمستقبل. ولا تكوّن هذه الأسئلة عندنا مثلثاً متساوى الأضلاع. فالسؤال الأول عن التراث القديم أطولها بما للسلفية من رصيد شعبى فى وجدان الجماهير، وبما للتراث القديم من رصيد تاريخى على مدى أربعة عشر قرنا. والسؤال الثانى أصغرها بما للعلمانية من رصيد محدود عند خاصة المثقفين، وبما لها من جذر تاريخى فقط منذ قرنين من الزمان واتصالنا بالغرب الحديث. أما السؤال الثالث عن الواقع المباشر فهو الغائب الحاضر، المفكر فيه المسكوت عنه. هو الباعث والمحرك وإن كان التعبير عنه يتم من خلال الموروث أو الوافد أى بالصياغات الجاهزة، قال ابن يتمية أو قال كارل ماركس دون ابداع جديد ودون صياغة تلقائية تضيف إلى مجموع النصوص نصاً جديداً لا هو بالموروث ولا هو بالوافد، بل هو تراث جديد يبزغ بين التراثين السابقين، الطويل والقصير، البعيد والقريب.

وقد يضم السؤال الأول ما موقفنا من التراث القديم؟ والسؤال الثانى، ما موقفنا من

---

(١) أنظر دراستنا «موقفنا الحضارى»، دراسات فلسفية ص ٩-٥٠ مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

التراث الغربى؟ فى سؤال واحد سأله شكيب ارسلان من قبل وحاول الاجابة عليه وهو «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟». وظلت المقارنة، تخلف الأنا وتقدم الآخر، واردة ودائمة فى الفكر العربى المعاصر، مرة بالمماثلة، فالغرب نمط للتحديث عند كل رواد الفكر العربى المعاصر، ومرة بالاختلاف أى المماثلة المستحيلة فى الحركة السلفية الحالية. كان التفكير فى الأنا يتم فى مرآة الغرب، وكان التفكير فى الغرب يتم فى مرآة الأنا، ويبدو التقابل فى معظم الأحيان فى عدة صور مثل: تخلف الأنا وتقدم الآخر، دين الأنا ودنيا للآخر، تراث الأنا وعلم الآخر، طغيان الأنا وحرية الآخر، استبداد الأنا وديموقراطية الأخر، فقر الأنا وغنى الآخر، الاحتلال الواقع على الأنا والاستعمار الواقع من الآخر، استهلاك الأنا وابداع الآخر. الأنا والآخر، الموروث والوافد أخوة اعداء. رأى القدماء بينهما اتفاقا ووئاماً، بين الدين والفلسفة عند الكندى والفارابى وابن سينا، وبين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية عند أخوان الصفا، وبين الشريعة والحكمة عند ابن رشد. ورأى الفقهاء بينهما اختلافاً منذ الغزالى فى «تهافت الفلاسفة» حتى فتاوى ابن الصلاح.

ثانياً: ما موقفنا من التراث القديم؟

وقد يأخذ السؤال الأول: ما موقفنا من التراث القديم؟ عدة صياغات مثل: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟» لأبى الحسن الندوى أو «إلى أى شىء ندعو الناس؟» لحسن البنا. ولقد توارى هذا السؤال عند هذا الجيل حتى كاد يختفى، وتحول إلى اجابة مسبقة: الدين، التراث، الحاكمية، الله، المعاد، الآخرة، الشريعة حتى طغت هذه الاجابات كلها على أمور الدنيا وصلاح الناس ونظم الحكم وكأننا مازلنا فى عصر «أحياء علوم الدين» دون أن ننقله إلى عصر «احياء علوم الدنيا»[1]. مازالت الاجابة عندنا «لا يصلح هذه الأمة الاما صلح به أولها» تكرار النموذج القديم، بلا ابداع جديد أو اجتهاد من المعاصرين. وهل عروس الجليل أقل جهاداً من سمية زوج عمار بن ياسر؟ وهل تعذيب الفلسطنين فى سجن الانصار أقل من تعذيب بلال؟ ولماذا يكون السلف خير من الخلف، ويكون الخلف شر من السلف بالضرورة؟ ولماذا يأتى خلف يضيع الصلوات ويتبع الشهوات دون أن يذكر له فضل التحرر من الاستعمار ومقاومة الصهيونية؟ وماذا عن جهاد المقاومة فى جنوب لبنان؟ ويكون السؤال: ألا يمكن ابداع جديد؟ وهل لابد من نموذج يحتذى به، نموذج

---

(١) أنظر دراستنا: «التصوف والتنمية» أو«احياء علوم الدين أم احياء علوم الدنيا؟» فى «الدين والثورة فى مصر» ١٩٥٢- ١٩٨١ الجزء الرابع: «الدين والتنمية القومية» ص ٣١٣-٣١٧، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

أبدى يتبعه الخلف اجباراً واتبعه السلف ضرورة؟ ولماذا يكون بالضرورة خير القرون الأولى وأشرها القرون المتأخرة؟ اليست هذه رؤية متشائمة للتاريخ والتقدم تعارض حتى روح الوحى وتقدمه فى التاريخ بتقدم الوعى الإنسانى، من آدم حتى محمد عبر نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وهم أولو العزم من الرسل؟ أليس يأسا من روح الله، «أنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون؟» وإلى متى سنكرر علوم القدماء التى نشأت فى البداية فى ظروف الانتصار ونحن فى طريق النهاية والهزيمة؟ إلى متى سنعيش فى تصورات الواحد الأوحد، والسلطان القاهر، أمام الحرمين، وخاقان البحرين؟ إلى متى سنفخر بشيخ الإسلام، وسيف الإسلام، وعز الإسلام، ونور الإسلام، والإسلام ضائع مهان فى أفريقيا وآسيا، فى الغرب والشرق؟ وإلى متى سنكرر ثقافة السلطان التى سادت فى الثقافة الموروثة، تعطى السلطان من صفات الكمال ما تسلبه من الناس، وتعطى الناس من صفات النقص ما تنفيه عن السلطان؟

لقد نشأت العلوم العقلية النقلية عند القدماء اعمالاً للعقل فى موضوعات النقل. وكان ذلك يمثل جرأة كبيرة للاجتهاد البشرى فى موضوع الوحى الألهى. وصاغ القدماء علم أصول الدين أو علم التوحيد دفاعاً عن العقائد ضد التشويش عليها ونقدها فى الداخل والخارج. والآن، بالنسبة لنا، أيهما أولى بالدفاع، العقائد أم مصالح الناس؟ الله أم الإنسان والأرض؟ كان الخطر قديماً على العقيدة الناشئة، سبب القوة الجديد، من الباب الخلفى، بعد أن انتصر القدماء على الأرض وفتحوا البلدان. والخطر علينا الآن آت من الأرض، ضد مصالح الناس من أجل تجويعهم وتبعيتهم وتركيعهم. فهل مازال الدفاع عن العقائد هو موضوع عصرنا لاثبات أن الله واحد لا شريك له وليس كمثله شيء؟ ومن منا لا يعلم ذلك؟ أم أن الخطر وارد علينا الآن من الاستعمار فى ثوبه الجديد، والرأسمالية التى تجدد نفسها، والصهيونية المعدلة الراغبة فى السلام؟ وماذا عن الخطر الداخلى، القهر والفقر والتخلف والتجزئة والتبعية واللامبالاه؟ من الذى سيدافع عن المقهورين والجائعين، عن المسجونين السياسيين، وعن الفقراء المدقعين؟ إلى متى سنظل نثبت الكمال النظرى، نصف الله بصفات الكمال ونحن نتصف بصفات النقص؟ وأيهما أولى: اثبات أن الله عالم قادر حى سميع بصير متكلم مريد أم تغيير جهل الإنسان إلى علم، وعجزه إلى قدرة، وموته إلى حياة، وصممه إلى سمع، وعماه إلى بصر، وصمته إلى كلام، وانفعالاته إلى ارادة؟ أليس الله بغنى عن العالمين؟ وأيهما أولى بالاثبات: النقل والنص الموروث والمكتوب أم العقل والواقع، الرأى والابداع؟ أننا نصارع من أجل العقلانية منذ مائتى عام والنقل عندنا

مازال له الأولوية على العقل فتقهر عقلانية وعى الخاصة أمام العمق التاريخى للشعور الجماعى. وماذا تستطيع الخاصة فى مواجهة العامة، والقلة فى مواجهة الكثرة، والعصا فى مواجهة تنيّن؟ كيف ننتظر المعجزات والكرامات فى عصر انتهت فيه النبوة، وأدعيت الولاية، ولا يتم شيء فيه إلا باعتماد على الذات وبالجهد الإنسانى الخالص، العقل فيه وسيلة الاقناع وليس السحر والانبهار؟ كيف تثبت خلود النفس، والبدن يسبّب الموت؟ وأيهما أولى: اثبات خلود النفس أم رعاية البدن الملقى على أبواب المستشفيات وفى طوابير انتظار رغيف الخبز وعلى أبواب المدارس بحثاً عن مكان أو على مواقف المركبات العامة من أجل يوم الحشر، زحزحة لموضوع قدم؟ وكيف يموت الآلاف جوعاً وقحطاً انتظاراً لقطرة ماء بعد صلاة الاستسقاء عجزاً عن حفر بئر أو اقامة لسد؟ وهل سيظل بعضنا يكفر بعضاً، ويصدر أحكاماً بالإيمان أو الكفر أو الفسوق أو العصيان أو النفاق ويشق على قلوب الناس، ويطبق أحكام الردة تخويفاً للناس وارهاباً لهم ومنعاً لهم من الحركة والابداع؟ وهل كل الناس مسلمون بصرف النظر عن أعمالهم، مجرد إيمان بالشفاة أم أن من خرج عمله عن قوله فهو الفاسق أو العاصى أو المنافق؟ وهل ستظل الأمامة فى قريش قديماً وفى الملوك والأمراء والعسكر والجند حديثاً؟ ولماذا استبعاد العبد الحبشى أو المدنى لو كان يدافع عن مصالح الناس؟ وهل ستكون هناك فرقة واحدة ناحية هى فرقة الحكومة، والحزب الحاكم، والنظام القائم والدولة الأبدية، كل الفرق هالكة، فرق المعارضة، الشيعة والخوارج والمعتزلة قديماً، والماركسية والقومية والإسلامية والليبرالية حديثاً؟ وهل سنجعل الحق واحدا أم أن الحق متعدد، أن أخطأ الإنسان فله أجر وأن أصاب فله أجران؟

وماذا سنفعل فى علم أصول الفقه القديم؟ هل سنترك الأدلة الأربعة كما تركها لنا القدماء ترتيبا تنازلياً نظراً لنشأة الدين وأولوية النص على الواقع: الكتاب، والسنة والاجماع، والقياس؟ إذا عنت لنا مشكلة نذهب إلى الكتاب لايجاد حل لها، فإن لم نجد فإلى السنة أى إلى النصوص، فإن لم نجد فإلى الاجماع أى إلى فقهاء السلطان فإن لم نجد فنجتهد الرأى أى إلى مفتى الديار. ولماذا لا نعيد ترتيب الأدلة الأربعة ترتيباً تصاعدياً وقد بعدنا عن عصر نشأة الدين، وتعطى الأولوية للواقع على النص كما هو الحال فى أسباب النزول فيصبح الترتيب: القياس، فالإجماع، فالسنة، فالكتاب؟ لماذا لا نجتهد الرأى مباشرة فالمصلحة أساس الشرع، والواقع سبب نزول الوحى؟ لماذا نلحق الواقع بالنص ولا نلحق النص بالواقع؟ ماذا لو اختلف الفقهاء فى تفسير النصوص؟ وماذا لوضحى الفقهاء بالمصلحة من أجل فهم حرفى للنص؟ أما المصالح العامة التى تعم بها البلوى فإنها يمكن

الاتفاق عليها بين مجموع فقهاء الأمة. ولماذا تحدّث الناس عن الأحكام الشرعية الخمسة: الواجب والمندوب والحرام والمكره والحلال أو المباح وكأن الإنسان مجرد آلة عليها تنفيذ الأوامر فتتحرك يميناً أو يساراً بمجرد ضغط الأزرار وتحدث فى عصر تتم فيه الأفعال بالاكراه ودون اقتناع داخلى أو رغبة طبيعية؟ ولماذا لا نتصور الواجب اختياراً ذاتياً، وضرورة اختيارية، وفعلاً تلقائياً، يعبر عن صدق الإنسان ورعايته لمصالح الناس؟ ولماذا لا نتصور المحرم رفضاً ذاتياً وكرهاً ونفوراً طبيعياً من خيانة الأصدقاء، والغدر بالاشقاء وأكل لحم الأخوة ميتاً فيكرهنا الناس؟ ولماذا لا نتصور المندوب فعلاً اختيارياً حيّاً تأكيداً للبطولة والتطوع والاقدام؟ ولماذا لا نتصور المكروه اختياراً حراً ورغبة فى الأفضل، وعشقاً للكمال؟ ولماذا لا نتصور المباح ترك الطبيعة على سجيتها حرة تفعل أو لا تفعل، فوجود الأشياء شرعيتها، وشرعية الأشياء وجودها، أحساساً بالعالم، ورفضنا لأن تكون حياة الإنسان كلها خاضعة لقانون ومكبلة بقيود حتى ولو كانت قيود الشريعة؟

وماذا سنفعل فى علوم الحكمة القديمة؟ هل سنتركها كما كانت تتعامل مع اليونان والرومان وفارس والهند والصين قديماً أم سنستأنف الكرّة ونقيم علوم الحكمة بمادة حضارية جديدة من محيطنا الثقافى المعاصر؟ الغرب والشرق حديثا، الحضارة الأوربية والحضارة الأسيوية فى الهند والصين واليابان حديثاً؟ ولماذا نستحضر الثقافات القديمة التى تعاملت معها علوم الحكمة القديمة ونحن نعيش فى ثقافات مغايرة ودون أن نقوم كحكماء معاصرين بما قام علوم الحكمة القدماء؟ هل يقتصر دورنا على عرض بضاعة قديمة دون انتاج بضاعة جديدة؟ هل يقتصر دورنا على النقل دون الابداع؟ وهل سنترك البنية الثلاثية للحكمة القديمة، المنطق والطبيعيات والألهيات دون أن نضيف الإنسانيات والتى بسبب غيابها فى ثقافتنا الموروثة ضاعت حقوق الإنسان فى حياتنا المعاصرة؟ المنطق آلة تعصم الذهن من الخطأ وليس كشفاً عن طريق تفكير الناس أو وصفاً لبنية ثقافتهم. وهل المنطق يكون صورياً بالضرورة يضع أشكال القياس وقوانين الفكر وطرق الاستدلال؟ ألا يوجد منطق تجريبى أو شعورى يجعل موضوعات الفكر قريبة من الناس يشاركون فى فهمها وصنعها وأعادة أنتاجها؟ كانت الطبيعيات القديمة تأملاً عقلياً فى الجوهر والاعراض، والحركة والسكون، والصورة والمادة والعلة والمعلول. فأين الأحساس بالطبيعة، الطبيعيات الجمالية، الطبيعة كعالم يعيش فيه الإنسان، الطبيعة كمعلم وملهم ومحرر؟ وكانت الألهيات طبيعيات مقلوبة، تتعامل مع نفس الموضوعات مع قلب التصور من المحور الأفقى إلى المحور الرأسى، وايثار الأعلى على الأدنى، فالصورة أكمل من المادة، والسكون

أولى من الحركة، والعلة أفضل من المعلول. وماذا عن حياة الناس الأقرب إلى الأدنى والمادة والحركة والمعلول؟ ولماذا نفضل غيرها عليها؟ وهل سنترك الإنسان مجزئاً بين البدن والنفس، البدن فى الطبيعيات والنفس فى الألهيات، النفس الغاذية والنامية والمولدة والحاسة والمتحركة فى الطبيعيات، والنفس الناطقة فى الآلهيات؟ وهل تأتى علوم النفس الناطقة من العقل الفعال خارج النفس والعالم أم تأتى من داخل النفس أو من خارج النفس فى العالم، من الطبيعة والحواس؟ وماذا عن الإنسان كإنسان دون تمييز بين نفس وبدن؟ وهل ستظل الأخلاق النظرية أعلى من الأخلاق العملية، ويظل النظر أعلى قيمة من العمل، وأن المتأمل بذهنه أفضل من العامل بيده؟ وهل ستظل السعادة فى المعرفة؟ وهل ستبقى المدينة الفاضلة هرمية طبقية، فى أعلاها يقطن الفيلسوف أو الملك أو النبى أو الولى أو الأمام، أسماء متعددة لمسمى واحد؟ وهو أكمل الأوصاف، الزعيم الملهم، والرئيس القائد، والمجاهد الأعظم إلى آخر هذه الأوصاف التى تشبه أسماء الله الحسنى. وماذا عن الناس ومؤسسات الدولة المستقلة، هل مهمتها مجرد طاعة السلطان وتنفيذ أوامره، إذا خرج جزء على هذا النظام الهرمى كان جزاؤه البتر، فالأولى قطع العضو الفاسد من أن يفسد الجسد كله؟ وماذا عن التاريخ والتقدم ومراحله؟ ألا يدخل ضمن علوم الحكمة؟ أليس غياب هذا الجزء من العلوم الفلسفية القديمة هو المسؤول عن غياب مفهوم التقدم فى وجدان المعاصرين وصنع التقدم بأيديهم؟

وماذا سنفعل فى علوم التصوف القديمة؟ هل سنعيد تكرارها وقد نشأت فى ظروف اليأس من المقاومة واستشهاد الأئمة من آل البيت فى مقاومة استيلاء الأمويين على السلطة، وايثار خلاص النفس مؤقتاً بعد استحالة تغيير الأمر الواقع، والفرار إلى الله هرباً من العالم؟ هل الأمر الآن ميؤوس منه كما كان الحال من قبل؟ هل استشهد منا الأئمة؟ هل ستكون مقاومتنا للظلم والقهر فى الداخل والخارج الرضا والصبر والقناعة والتوكل والزهد إلى آخر ما هو معروف من مقامات الصوفية؟ ألا يمكن الآن صياغة مقامات أخرى تعبر عن روح العصر مثل الثورة والتحرر والغضب والاعتراض والمقاومة؟ هل سنستمر فى التعبير عن جدل العواطف الداخلى فى النفس بين الخوف والرجاء، القبض والبسط، الصحو السكر، الهيبة والأنس، الغيبة والحضور أم نحوله إلى جدل خارجى فى المجتمع بين القوى الاجتماعية المتصارعة، الاغنياء والفقراء، الظالمين والمظلومين، القاهرين والمقهورين؟ هل ستكون الغاية كما كانت متعالية، الاتحاد بالله والنعيم بقربه أم فى الأرض ومع الناس وتحقيق ملكوت السموات على الأرض؟ وهل التوحد بالله يأتى عن طريق التمنى والأوهام والخيال أم

بتحقيق كلمة الله على الأرض والتوحيد بين الوحى كنظام مثالى للعالم والواقع الاجتماعى بالفعل عن طريق الجهد والنشاط الإنسانى؟

وإلى متى سنكرر العلوم النقلية التى مازالت مؤثرة وفعالة فى ثقافتنا الوطنية وفى وجداننا القومى، ونتركها نقلية كما تركها القدماء دون أن نحولها إلى عقلية أو على الأقل إلى عقلية نقلية، إلى منتصف الطريق حتى يأتى جيل آخر، فى مرحلة تاريخية لاحقة، ليحولها إلى علوم عقلية خاصة؟ إلى متى سنترك علوم القرآن بلا اعادة بناء، واستبقاء ما يتفق مع العقل والحس واستبعاد ما يناقضها، وهما شرطاً التواتر؟متى يتم الحديث عن الرسالة والمرسل إليهم ، وهو ما يمكن ضبطه تاريخياً عن طريق الرواية، دون المرسل والمرسل إليه وتحديد العلاقة بينهما، وهو ما لا يمكن ضبطه؟متى يتم تحويل النبوة من المحور الرأسى كما تصور القدماء إلى المحور الأفقى، النبوة فى التاريخ كما تصور المصلحون؟متى يتم ايجاد دلالات جديدة لتحليلات قديمة؟فأسباب النزول تعنى أولوية الواقع على الفكر، والناسخ والمنسوخ يدلان على وجود الزمان والتطور والقدرة والأهلية كعناصر رئيسية فى التشريع، والمكى والمدنى يشيران إلى التصور والنظام،وأول ما نزل منه وآخر ما نزل منه يعنيان الترتيب الزمانى للسور للكشف عن تطور الوحى فى التاريخ، وتعامله مع الواقع، وتطويره له، وأنه لا فرق فيه بين النظرية والتطبيق،بين الكلام والفعل، بين الاعلان عنه والتحقق له[١] .

وإلى متى يكون صدق الحديث، فى علوم الحديث، مرهوناً بصحة السند عن طريق صحة الخبر وليس بصحة المتن واتفاقه مع الحس والعقل؟ صحيح أن الاتفاق مع الحس والعقل ضمن شروط الخبر المتواتر ولكنه ليس شرطاً لفهم المتن. لقد كان الزمن القديم زمن الرواية، وكان العلم القديم علماً بالرواية. كانت الرواية مصدراً للعلم لقرب عهد الرواى بالمروى عنه بحيث لا يتعدى الأمر أربعة أجيال من القرن الأول حتى القرنين الثانى والثالث. أما اليوم فقد بعدت المسافة الزمنية بيننا وبين المروى عنه أكثر من أربعة عشر قرناً. ولم تعد الرواية المصدر الوحيد للعلم بالرغم من ازدهارها فى الأدب الحديث فى موضوع السرد والسياق وفى موضوع زمان الرواية. ولما كانت ثقافتنا مازالت تعتمد على الرواية والنقل الا يمكن كثقافة مضادة اعطاء الأولوية للمتن على السند، وليقين النص على تواتر الخبر؟وبالتالى يمكن اعادة النظر فى صحة الأحاديث طبقاً لهذه المقاييس الجديدة لليقين.

وفى علوم التفسير، وهى جهد بشرى على علوم القرآن، إلى متى يظل تفسير القرآن هو

---

(١) أنظر دراستنا «الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول» فى «الإسلام والحداثة» ص ١٣٣-١٧٥ دار الساقى، لندن ١٩٩٠.

التفسير الطولى الذى يبدأ بسورة الفاتحة، وينتهى بسورة الناس، سورة بسورة، وآية بآية حتى ولو تفرقت الموضوعات وتناثرت؟ لماذا لا يكون هناك تفسير موضوعى للقرآن يجمع الآيات التى تتعلق بموضوع واحد ويفسر بعضها ببعض طبقاً لبنية الموضوع، ويبنى الرؤية كلها ابتداء من الإنسان والمجتمع والعالم وعلاقة الإنسان بالآخرين وبالطبيعة، الإنسان فى محيطه الإنسانى وفى بيئته الطبيعية؟ ولماذا يكون التفسير بالضرورة تاريخياً، يجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات التاريخية حول الموضوع وكأن النص تاريخ مضى لا صلة له بالحاضر؟ ولماذا يكون التفسير لغوياً يبين بلاغة النص وبيانه وكأن الوسيلة قد انقلبت غاية؟ ولماذا يكون فقهياً وكأن غاية النص هى مجرد استنباط الأحكام الخاصة بالشرع؟ ولماذا يكون كلامياً يهدف إلى الدفاع عن العقائد أو صوفياً يبين طريق الوحدة مع اللهأو فلسفياً يبرهن على خلود النفس ولا يكون اجتماعياً سياسياً يهدف إلى تغيير البنية الاجتماعية ونظم الحكم؟(١) ولماذا يكون التفسير بالضرورة حول نماذج تاريخية مضت، وحوادث أولى ولّت وليست تفسيراً عصرياً حالياً يتعرض لمشاكل الأمة حالياً من احتلال وقهر وفقر وتجزئة وتخلف وتبعية ولامبالاة؟ لماذا لا تتغير مادة التفسير القديمة إلى مادة جديدة تتغير بتغير العصور والمجتمعات؟

وفى علوم السيرة التى هى تحويل لعلوم الحديث من محور الكلام إلى محورالشخص أسوة بسير الأنبياء السابقين خاصة حياة يسوع وحتى لا يشعر العرب بأنهم أقل من غيرهم كتابة لسير الأنبياء إلى متى ستظل علوماً نقلية لا تخضع للعقل بكل ما فيها من تداخل للسير الشعبية وللأخبار غير المتوترة عن حياة الرسول قبل البعثة واثنائها وبعدها وكَم الروايات غير المتواترة فى معجزاته وكراماته؟ وإلى متى ستظل سيرته الشخصية جزءاً من علوم السيرة؟ وهل حب أكل الزبد وكتف الشاه وشرب العسل والعصيدة من السيرة التى يأتم الناس بها؟ وإلى متى سيظل الجانب الألهى فيها طاغياً على الجانب الإنسانى وقد وصف الرسول نفسه بأنه ابن امرأة كانت تأكل القديد، وأنه رجل يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق، ومنع تعظيمه كما عظمت النصارى عيسى بن مريم؟ ألا يمكن فصل الخيال الشعبى فى رواية السيرة عن أحكام العقول؟

وإلى متى ستظل علوم الفقه تعطى الأولوية للعبادات على المعاملات وقد تغير العصر

---

(١) أنظر دراستنا: «مناهج التفسير ومصالح الأمة» فى «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢– ١٩٨١» الجزء السابع، اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص ٧٧– ١١٦ مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

وأصبح للمعاملات فيه الأولوية على العبادات؟ كانت العبادات جديدة بالنسبة إلى العصر الأول فكان لابد من البدأ بها فى مجتمع تجارى يعرف المعاملات. أما الآن فقد تغير العصر، وأصبحت العبادات والشعائر معلومة من الصغير والكبير لدرجة الملل والتكرار. أما القضية التى مازالت تؤرقنا والتى مازلنا نقوم فيها ونقعد، نسير فيها ونتوقف، ننهض فيها ونكبو فهى كيفية المعاملات فى الزراعة والأرض، وفى الصناعة والمصنع، وفى التجارة والسوق، وفى البنوك والأموال، والبيع والشراء بالجملة والقطاعى، والتجارة الخارجية تصديراً واستيراد فى القطاع الخاص والقطاع العام، والاقتصاد الحر أو سيطرة الدولة على وسائل الانتاج، فى وقت يكثر فيه الحديث عن البنوك الإسلامية وتحريم الربا، والاقتصاد الإسلامى غير الربوى الذى يشارك فى المكسب والخسارة، ويضارب فى الذهب فى أسواق العملات، ويهرب الأموال إلى الخارج، ويستولى على ودائع المواطنين فى الداخل.

وإلى متى تختفى من وجداننا ووعينا العلوم العقلية والطبيعية الخالصة التى استطاعت أن تتجاوز النقل بعيداً عن العلوم النقلية العقلية إلى العلوم العقلية الخالصة؟ الوحى نظام عقلى، والعلم نظام عقلى. فالوحى والعلم صنوان، يشتركان فى نظام عقلى واحد. ويوجه الوحى العقل نحو المجرد والعام والشامل وهو أساس الرياضيات. ويوجهه نحو التناسق والتطابق، تطابق المقدمات مع النتائج منعاً للتناقض. يمكن البرهنة على موضوعات الوحى بالعقل، وما لا دليل عليه يجب نفيه كما قال المناطقة المسلمون. كما أن الطبيعة نسق برهانى اعتماداً على الملاحظة والتجربة. وقد تمت مراجعة الوحى أيضاً على التجربة. فهو استدعاء منها فى أسباب النزول، ومراجعة عليها فى الناسخ والمنسوخ. وتمت صياغة الشريعة طبقاً للقدرة والتحمل، رفعاً للحرج وعدم تكليف ما لا يطاق. فلما كان الوحى والعقل والطبيعة انساقاً ثلاثة متساوية ومتوازية ومتطابقة خرجت العلوم الرياضية والطبيعية من ثنايا الوحى الذى وجه العقل نحو نفسه كنسق ونحو الطبيعة كموضوع مقابل له من نفس النسق. والسؤال هو: لماذا توقفت العلوم العقلية الخالصة فى وجداننا، ولم تترسب فى وعينا القومى، ولم نستأنف رياضيات القدماء عند الحسن بن الهيثم والخوارزمى وطبيعياتهم عند جابر ابن حيان والرازى؟ لماذا تحجر الوحى وتكلس وتحول إلى عقائد وشعائر تتجاوز حدود العقل والطبيعة؟ أصبح موقفنا من الرياضيات والطبيعيات القديمة موقف الفخر والزهو. فهى أساس العلوم الرياضية والطبيعية الغربية الحديثة. وقطعنا الصلة معها، ونقلنا رياضيات الغرب وطبيعياته. فلا نحن فهمنا القدماء ولا نحن ابدعنا مع المحدثين.

وأين علومنا الإنسانية؟ هل ما ورثناه من القدماء، اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، نقرأ

سيبويه والخليل بن أحمد وعبد القاهر الجرجاني والمناقضات ونطلع على الجغرافيين العرب وخرائط الادريسى ثم نقرأ تاريخ الطبرى وابن كثير وابن خلدون والجبرتى؟ وماذا عن باقى العلوم الإنسانية، علوم الاجتماع والسياسة والقانون والجمال؟ هل ستبقى هذه العلوم مطوية وملحقة بأخرى مثل الحاق علم الاجتماع بعلوم الحكمة والحاق علوم السياسية والقانون بالسياسة الشرعية، والحاق علم الجمال بالنقد الأدبى؟ وهل ستظل مناهج العلوم الإنسانية تعتمد على التأمل العقلى دون بحوث اجتماعية وتاريخية فى الظواهر الإنسانية؟ ألا تساعد هذه العلوم الهامشية فى التراث القديم على ابراز الإنسان كبعد محورى فى وجداننا المعاصر بعد أن حل الله والسلطان مكانه، فضاعت حقوق الإنسان، وأصبحنا ننعيها لأنفسنا، نكوّن لها الجمعيات، ونعقد لها الندوات، ولا يقل عدد المعتقلين والمعذبين، ولا يتوقف انتهاك الحقوق يوماً بعد يوم؟ وأين لنا بأبن خلدون جديد يصف مسار الحضارة على مدى أربعة عشر قرناً بعد أن وصفها ابن خلدون فى القرون السبعة الأولى؟ فقد انقضى ضعف الزمن. وإذا كان ابن خلدون قد وصف الحضارة الإسلامية وهى فى أفول وحضارة الفرنجة فى صعود فهل يصف ابن خلدون الجديد الحضارة الإسلامية فى صعود والحضارة الغربية فى أفول؟

ثالثاً: ما موقفنا من التراث الغربي؟

ويأخذ السؤال الثانى عدة صياغات مثل: ما موقفنا من الآخر؟ ألا تسبب التبعية له اغتراب الذات فيه؟ ألا تنتهى العزلة عنه إلى التقوقع على الذات؟ ما موقفنا من العلم والتقنية، نقبلها فنقلد أم نرفضها فنتخلف؟ ما موقفنا من الالحاد والعلمانية، هل هما شرطا التقدم على الاطلاق أم أن لهما ظروفهما فى التاريخ الغربى الخاص؟ ما موقفنا من الشيوعية والاشتراكية، هل نقبلها حلاً لقضايا الغنى والفقر أم نرفضها مع الرافضين ففى تراثنا ما يغنينا عنهما؟ ما موقفنا من الجنس والاباحية، ألا يخالف ذلك قيمنا وتقاليدنا جهراً وفى نفس الوقت نتمتع بمشاهدة حياتهم وفنهم سراً؟ ما موقفنا من الليبرالية والديموقراطية، هل ترعى فيهما الأغلبية حقوق الأقلية أم أن الشورى لدينا فيها ما يغنينا، شورى القبيلة غير الملزمة وطاعة مشايخها، شورى النخبة ومشورة الصفوة، وفى نفس الوقت اضطهاد علماء الأمة وفقهاء الجمهور الذين يدافعون عن مصالح الناس؟

ألا يمثل موقف الرفض للآخر نوعاً من الأحساس بالنقص تجاهه، ينقلب لا شعورياً إلى أحساس بالعظمة ضده؟ ألا يدل ذلك على الجهل به، ومن جهل شيئاً عاداه؟ ولماذا الرفض

دون الدراسة والتحليل كما فعل القدماء مع اليونان والرومان وفارس والهند؟ وهل يمكن الرفض عملياً ونحن نستعمل كل يوم تقنيات الآخر ونتمتع بمكتشفاته العملية ونعتمد على معوناته ونطلب تأييده السياسى فى قضايا الأوطان بل ونمد الأيدى له طمعاً فى الغذاء أو استجداء لرغيف العيش؟

ألا يمثل موقف التبعية للآخر وتقليده نفس الأحساس بالنقص تجاهه ومحاولة تقليده الحاقاً به وارتفاعاً إلى مستواه؟ ألا يدل ذلك أيضاً على تناسى ابداع الذات ودورها التاريخى السابق وامكانياتها الحالية؟ وهل يعنى التطور التواصل مع الماضى والاستبدال الحضارى، تراث الآخر بتراث الأنا؟ وهل توجد حضارة عالمية واحدة يمكن لكل الشعوب تبنيها أم أن ذلك ضباع لخصوصيات الأطراف لحساب هيمنة المركز؟ وماذا عن ردود الأفعال التاريخية إذا ما تهرأ الجديد الوافد وعجز عن استطاعة تقديم وعوده التى أتى من أجلها فاستثار اللاوعى التاريخى فى ثقافة الشعوب، واستنفر المحافظة التقليدية فيها، فثارت على الجديد وقضت عليه، وأتى الماضى إلى الحاضر للقضاء على المستقبل من أوسع الأبواب وأمامه حجة التاريخ والنجاح الماضى، وحجة الآخر وفشل الوافد، برهان أمام الشعوب لا تجد مفراً أمامها كقارب نجاة إلا الأصولية وحركات العودة إلى الماضى؟

لقد أخذت تيارات الفكر العربى المعاصر الثلاثة: الاصلاح الدينى، والعلمى العلمانى والليبرالى الغرب كنمط للتحديث فى وقت يقظة الأنا ورؤية ذاتها فى مرآة الآخر. كان الآخر يعنى الحرية، والديموقراطية، والدستور، والنظم البرلمانية، وتعدد الاحزاب، والملكيات المقيدة، وحرية الصحافة، ونظم التعليم لا فرق فى ذلك بين بنين وبنات، والعلم الطبيعى، والصناعات العسكرية لا فرق فى ذلك بين الافغانى رائد الاصلاح الدينى أو شبلى شميل رائد التيار العلمى العلمانى أو الطهطاوى رائد الفكر الليبرالى. إنما كان الفرق فى كيفية الاستخدام ومظان التطبيق. اعتبر الافغانى هذا هو النموذج لاصلاح الدين، بينما اعتبره شبلى شميل نموذج تغيير المجتمع. أما الطهطاوى فإنه اعتبره نموذج بناء الدولة. النموذج واحد والاستخدام متعدد(١).

وقد سبب انهيار ذلك النموذج الليبرالى الذى اتفقت عليه تيارات الفكر العربى الحديث والذى تبنته الدولة المصرية منذ تأسيسها على يد محمد على حتى الثورة المصرية فى ١٩٥٢ إلى تسرب اللاوعى التاريخى من أعماق التاريخ إلى السطح شيئاً فشيئاً حتى

(١) أنظر كتابنا «مقدمة فى علم الاستغراب» ص ٦٣- ٧٠ الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

غمر الدولة المتبقية ذاتها. فنشأت الحركة السلفية كوريث وجهد تاريخي ومشروع لنظم الحداثة والنموذج الغربي.

فما الموقف الآن؟ استمرار النموذج الغربي الحديث لم يعد وارد نظراً لاستحالة المماثلة بين ثقافتين أو حضارتين أو تاريخين. والانغلاق على الذات ومعاداة الآخر لم يعد أيضاً وارداً نظراً الاتصال الثقافات وتواصل الحضارات وأعتماد الشعوب على بعضها البعض فى الانجازات. فما الحل؟

كثيراً ما يطرح نموذج التوفيق بين الاثنين كحل وسط، أن نأخذ من ثقافة الآخر ما يتفق مع ثقافتنا. والحقيقة أن هذا الموقف نظرى صرف، عقلى من حيث الواقع. فالحضارات لا تتجزأ، لا يؤخذ منها جزء ويترك جزء. هى كل واحد، تعبر عن نظرة شاملة للكون ونسق للقيم. الجزء يجر باقى الأجزاء. كما أن مقياس الانتفاء قد يقع الخلاف فيه. فقد يرى البعض أن العقلانية هى أفضل ما لدى الآخر وبالتالى يجب أخذها. وقد يرى البعض الآخر أنها أسوأ ما لدى الآخر وبالتالى يجب رفضها. وقد يرى البعض الآخر أن العلم أسوأ ما لدى الآخر وبالتالى يجب رفضه. وقد يرى فريق ثالث أن الحرية والديموقراطية هى أفضل ما لدى الآخر وبالتالى يجب أخذها. فى حين يرى البعض الآخر أن الحرية والديموقراطية أسوأ ما لدى الآخر وبالتالى يجب رفضها. كما أن هذا الموقف الوسطى هو فى النهاية اقلال من شأن قدرة الأنا على ابداع ما تحتاجه من عقل وعلم وحرية، والاسراع باستيراد الوافد نزعاً له من بيئته، وزرعاً له فى أخرى مواتية أو غير مواتية. مع أنه بمقدور الأنا ابداع احتياجاتها الخاصة ابتداء من تنمية قدراتها الذاتية. هذا الاجتزاء من الآخر قد يولد هجينا غير متجانس فى ثقافة الأنا، مجرد خليط متضارب مصطنع، سرعان ما يتفكك إذ أن الوحدة العضوية تنقصه. وسرعان ما تنهار الاستعارات والاقتباسات كلها أمام اللاوعى التاريخى الشعبى التقليدى الذى يجرف كل ما أمامه من قشور مستعارة فى لحظات فشل القشور واستنفار اللباب.

والسؤال هو: هل يمكن التعامل مع الآخر بطريقة مختلفة اختلافاً جذرياً عن تعاملنا معه ابان الفكر العربى الحديث؟ هل يمكن أن يكون الآخر موضوعاً للعلم بدلاً من أن يكون مصدرا للعلم؟ هل يمكن دراسة تكوين النموذج بدلاً من اتباع النموذج؟ أن النموذج ليس مثالاً أفلاطونياً مجرداً فى السماء، لم ينشأ فى تاريخ، ولم يتكون فى واقع،

مقدساً لا يمكن الاقتراب منه إلا عبادة من فقيه أو شوقاً من صوفى. بل هو نمط حضارى تكوّن فى تاريخ، ونشأ لدى شعب، له مصادره ونشأته، له تكوينه وبنيته، وله بدايته ونهايته. فالثقافة الأوربية ثقافة تاريخية مثل غيرها من الثقافات الصينية والهندية والفارسية والبابلية والاشورية والكنعانية والمصرية. لها مصادرها عند اليونان والرومان، وفى اليهودية والمسيحية، وفى البيئة الأوربية نفسها فى ثقافات قبائلها الوثنية، القوط والجرمان والتيوتون وغيرهم. ولها مراحلها التاريخية: المرحلة الأولى القديمة فى عصر آباء الكنيسة اليونان واللاتين. والمرحلة الثانية الوسيطة منذ شرلمان حتى عصر النهضة وهو العصر المدرسى المتقدم والمتأخر، والمرحلة الثالثة الحديثة منذ الكوچيتو الديكارتى فى القرن السابع عشر حتى الكوچيتو عند هوسرل فى القرن العشرين. وله بنيته الثلاثية عندما ينظر العقل الأوربى إلى العالم أما من منظور دينى ألهى أو منظور فلسفى إنسانى أو منظور علمى طبيعى. فالظواهر لديه ثلاثة: الدين والفلسفة والعلم، اللاهوت أو الميتافيزيقا أوالعلوم الطبيعية. وعلى الإنسان أن يختار أما الدين وأما العلم، أما الدين وأما الفلسفة، أما الفلسفة وأما العلم. فالدين والعلم متعارضان، والدين والفلسفة متعارضان، والفلسفة والعلم متعارضان، ولا يمكن الجمع بين هذه الرؤى الثلاثة فى منظور واحد. كما يفصل الوعى الأوربى بين حكم الواقع وحكم القيمة. كلما كان الحكم واقعاً كان خالياً من القيمة، وكلما كان الحكم قيمة كان خالياً من الواقع. فأصبح الواقع بلا قيمة، وأصبحت القيمة بلا واقع. أصبح الواقع مادياً للسيطرة عليه وصنعه وتلويثه فنشأت مشاكل البيئة. وأصبحت القيمة مجرد أمانى ورغبات لا واقع لها، فارغة بلا مضمون، انفعالية تعبر عن مصالح أكثر منها عقلية تعبر عن شمول، نسبية متغيرة وليست مطلقة عامة، وجود يقوم على عدم وينتهى إلى العدمية بعد أن تنقلب إلى ضدها فى عصر انقلاب القيم.

لقد عرف الوعى الأوربى المراحل والتاريخ لأنه وعى تاريخى بدأ فى عصوره الحديثة بعصر الأحياء فى القرن الرابع عشر، ثم عصر الاصلاح الدينى فى الخامس عشر، ثم عصر النهضة فى السادس عشر، ثم العقلانية فى السابع عشر، ثم التنوير فى الثامن عشر، ثم الوضعية فى التاسع عشر ثم الوجودية وأزمة القرن العشرين. تلك مراحل تاريخية للوعى الأوربى، كل مرحلة تؤدى إلى الثانية وليست بالضرورة مراحل كل حضارة أو متزامنة معها. فبالنسبة لنا ربما نكون فى مرحلة انتقال من الاصلاح الدينى إلى النهضة. فنحن لم نكمل بعد الاصلاح الدينى بل خسرنا الكثير منه على يد الحركة السلفية الحالية، وفقدنا

ما بدأناه على يد الأفغانى. وخسرنا على يد حزب الوفد الجديد ما بدأناه عند الطهطاوى. وخسرنا على أيدى أنصار العلم والإيمان ما ارسيناه من قبل عند شبلى شميل وفرح انطون. ونحن على مشارف النهضة نعلن نهاية عصرنا الوسيط، من ابن خلدون حتى الآن، عصر الشروح والملخصات والموسوعات، ونبدأ عصورنا الحديثة. فالغرب متقدم علينا زمانياً وليس بالضرورة فكرياً بأربعمائة عام. تنتهى عصوره الحديثة نظر لسريان العدم والعدمية والنسبية والشك والحيرة والتردد فى وعيه، نفس حزينة حتى الموت، ونحن نبدؤها نظراً لما انجزناه من حركات التحرر الوطنى، واستقلال دولنا الحديثة، وتغيير بنية مجتمعاتنا، وتجسيدنا مثلاً جديدة للإنسانية.

فهل ينهى الغرب عصر ريادته، وهل تبدأ عصور ريادتنا؟ هذا هو السؤال لقد كانت علاقة الأنا بالآخر على مر التاريخ علاقة تقابل. ففى الوقت الذى كنا فيه رواد الإنسانية فى عصرنا الأول من القرن الأول حتى القرن السابع الهجرى كان الغرب فى عصره الوسيط يتتلمذ علينا عبر الترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية. وفى الوقت الذى أصبح الغرب فيه رائداً للإنسانية فى عصوره الحديثة كنا نحن نتتلمذ عليه فى عصورنا المتأخرة منذ القرن الثامن حتى هذا القرن، واحدة بواحدة. والسؤال الآن: ماذا عن المستقبل؟ لمن تكون الريادة فيه؟ للآخر الذى ينهى مرحلته الحديثة أم للأنا الذى يبدأ عصره الحديث؟

رابعاً: ما موقفنا من الواقع المباشر؟

ويمكن صياغة السؤال الثالث: ما موقفنا من الوقع الذى نعيشه فى عدة أسئلة لا تنتهى نظراً لأن الواقع متجدد ومتشابك. يتداخل فيه الماضى والحاضر، والحاضر والمستقبل، التاريخ والاجتماع، الفكر والسياسية، النظر والعمل، الحاكم والمحكوم، الدولة والمواطن، الدين والدنيا. فعلى سبيل المثال: لماذا ننهض ونقع؟ لماذا نقوم ونقعد؟ لماذا نبنى ثم نهدم ما بنيناه؟ لماذا نبدأ باستمرار من الصفر، ولا نتعلم من التجارب السابقة؟ لقد حاول الوحى عن طريق قصص الانبياء تأصيل الوعى التاريخى عن طريق أخبار الأمم السابقة، نهوضها وسقوطها، أقوام نوح، وعاد، وثمود، وفرعون ولكن تحول القصص إلى خيال أدبى وحكايات شعبية وتسلية للأحزان أو مواعظ أخلاقية دون خلق وعى تاريخى كرصيد لوعى سياسى. لماذا نكبو باستمرار، منذ محمد على حتى عبد الناصر؟ لذلك أرخ ابن خلدون

للدورات الحضارية، تقوم لتقع من جديد، جيلان للنهوض وجيلان للسقوط، فكل دورة لنا فى التاريخ أربعة أجيال، تبدأ من البدو إلى الحضر فى جيلين ثم تعود من الحضر إلى البدو فى جيلين آخرين. ثم تبدأ الدورة الجديدة من الصفر دون أن يحدث تراكم تاريخى كاف، وتعلم من خبرات السابقين. وارتبط الاعراب بالخراب، «فى أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»[1]

لماذا انهار صرح النهضة العربية الحديثة؟ ولماذا كانت بداياتها غير نهاياتها؟ فى التيار الاصلاحى انقلاب الأفغانى إلى السلفية، وفى التيار الليبرالى تحول الطهطاوى إلى حزب الوفد الجديد، وفى التيار العلمى العلمانى تبدل شبلى شميل وفرح انطون إلى مصطفى محمود ودعاة العلم والايمان. هل كانت أفكار النهضة العربية المعاصرة غير مطابقة لتحديات الواقع؟ هل كانت خائفة متوجسة، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف؟ الم تكن على مستوى التحديات؟ أرادت الخروج من القديم، ولم تستطع اللحاق بالجديد. ظلت النهضة العربية المعاصرة فى جملتها أشعرية تقليدية. ظل الأفغانى كذلك. وكان محمد عبده أشعرياً فى التوحيد معتزلياً فى العدل. ثم أصبح رشيد رضا سلفياً وحسن البنا عاد أشعرياً. وعادت الحركة الاسلامية المعاصرة سلفية كما كانت البدايات، وعاد الفكر الاسلامى إلى فتاوى ابن الصلاح. ولم ينجح أبو الأعلى المودودى ولا سيد قطب، بالرغم من جذرية المواقف الفكرية، من نقل المجتمع كله من مرحلة إلى مرحلة، من المجتمع القديم الذى يودان تغييره إلى المجتمع الجديد الذى يودان بناءه. فقد خاصما المجتمع وأصبحا كالدب يقتل صاحبه حرصاً عليه.

وما حدث فى تاريخنا الحديث من عود إلى الصفر ومن كبوات حدث أيضاً فى تاريخنا المعاصر عندما دافعنا عن الليبرالية منذ عرابى «إن الله خلقنا أحراراً، ولم يخلقنا عبيداً ولا عقاراً، والله لا نورث بعد اليوم»، وعبر ثورة ١٩١٩، والدفاع عن دستور ١٩٢٣، وعن البرلمان وحرية الصحافة وتعدد الأحزاب. ثم أتت الثورة المصرية فى ١٩٥٢ لتضع حداً لكل هذه المكتسبات. فلم تر إلا وجهها الآخر: الاقطاع والباشوات والرأسمالية، والتهرب من الضرائب، والمضاربة فى البورصة. وآمنت الناس بمبادئ الثورة، وتحمسوا لمنجزاتها فى الأصلاح الزراعى، والتأميم، والبناء الاشتراكى والتصنيع، ومجانية التعليم، والاستقلال

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٤٩ - ١٥١ المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (ب.ت)

الوطني، وعدم الأنحياز، ومعاداة الاستعمار والصهيونية. ثم انقلبت الثورة على نفسها فى السبعينيات، وتحولت من النقيض إلى النقيض، من معاداة الاستعمار إلى التعاون معه، ومن مقاومة الصهيونية إلى الصلح معها، ومن الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن التخطيط إلى الانفتاح، ومن القطاع العام إلى القطاع الخاص، ومن القومية العربية إلى القطرية. وتحول الاسلام الثورى عند الأفغانى والأصلاحى عند محمد عبده والوطنى عند حسن البنا والثورى عند سيد قطب إلى سلفية محافظة تقليدية، وتحول العمل العلنى إلى عمل سرى، وانقلب الحوار إلى حنق، والتفاهم إلى غضب. أما الماركسيون فقد قاوموا فى الفترة الليبرالية من أجل العدالة الاجتماعية، وانضموا إلى الثورة العربية، وآمنوا بها مبررين لها أكثر من ترشيدهم لسلوكها. وعارضوا أنقلاب القصر فيها، وتحولوا إلى جزء من حزب علنى فى معارضة شرعية أليفة أو سرية لا صوت لها ولا أثر. وبعد التحولات الجذرية فى أوربا الشرقية وفى الاتحاد السوفيتى اهتزت القناعات، وحدثت البلبلة فى النفوس. وبعد أن دخل الماركسيون العرب فى حلف مع البعث الحاكم فى سوريا والعراق واختلف الجناحان فى حزب البعث اختلف الرفاق أيضا، وأيد كل فريق جناح الحزب المتحالف معه. وتكرر نفس الشئ فى اليمن واقتتال الرفاق على حدود القبلية. وكان من جراء هذا التقلب أنه أصيب هذا الجيل الذى شهد معظم هذه التحولات من الاربعينات حتى الآن بنوع من الهزة والرجفة، وأصيب الجميع بالاحباط العام. أصيب الناس من جراء هذا القلب المتواصل للمثل، الايمان بشئ بالأمس ثم الكفر به اليوم، والايمان بشئ اليوم ثم الكفر به فى الغد بنوع من الكفر بكل شئ. لم تعد الناس تعرف أين الصواب وأين الخطأ بعد أن تساوي كل شئ بكل شئ، وتكافأ كل شئ مع كل شئ، أصيب الناس بالاحباط العام. فلم يعد هناك شئ ثابت تؤمن به وما أدراها لو آمنت بآله اليوم أن يتحول إلى صنم فى الغد؟ وماذا نفعل لو ألهت صنما اليوم أن يتم تحطيمه فى الغد؟ وتحول الاحباط إلى لا مبالاة. ولم يعد يحرك الناس شئ فكل شئ فان ومتغير. ولم يحرك الناس الا المخزون النفسى القديم، اللاوعى التاريخى المستمر الذى يظهر فى نشاط الحركة الاسلامية وفاعليتها. فهو الايمان القديم الثابت حتى ولو كان فى صورة محافظة تقليدية، يأباها الواقع، ولا يجد الناس لها بديلا. أصبح الاسلام هو الحل، والاسلام هو البديل[1].

وتساءل الناس عن طبيعة المرحلة التى نمر بها. كنا اشتراكيين فى الستينات ثم انقلبنا

---

(١) انظر خطاب إلى الأجيال القادمة، الأهرام ٧/ ١١/ ١٩٩٠

على انفسنا فى السبعينات. فما هوية الثمانينات والتسعينات؟ هل عدنا إلى المرحلة الثورية الأولى كما يبدو الأمر احيانا فى بعض الشعارات والأقوال مع قليل من الأفعال أم نحن ما زلنا فى انقلاب السبعينات كما هو واضح فى الاختيارات الاجتماعية والسياسية؟ كنا نسير أولا بخطوات ثابتة وجريئة إلى الأمام. واثر هزيمة ١٩٦٧ بدأنا فى التراجع بخطى ثابتة أيضا إلى الوراء حتى رجعنا إلى نقطة الصفر التى بدأنا منها، باشوات مصر الجدد، واقطاع مصر الجديد. حتى أصبح طلعت حرب وتكوين بنك وطنى واقامة اقتصاد وطنى أقصى ما نطمح إليه. والآن يشعر الناس أننا نسير فى نفس المكان، نتحرك ولا نتحرك، نتحرك واقفين، ونقف متحركين، لا نقدر على أخذ القرار والناس تنتظر. وإن أخذنا القرار فليس قرارنا. يختفى مسئول ويظهر آخر دون ما سبب معلن وإن كان الكل يتهامس بالأسباب الفعلية. فتكثر الشائعات فى غياب المعلومات، وتنتشر الأكاذيب فى غياب الأخبار الصادقة.

أصبحت لدينا مشكلة صدق القلم. لم يعد أحد منا يصدق ما يقرأ لأن الكاتب لم يعد يصدق ما يكتب. نفس الأقلام تحولت من أتجاه إلى آخر، ونفس الكتاب برروا السياسات والسياسات المضادة. وبدأ الناس يفهمون الكلمات لا من حيث ما تعنيه بل من حيث بواعثها وأهدافها: طلب منصب، رغبة فى جاه، دفاعاً عن وضع، تعبيراً عن مصلحة، بحثا عن رزق، لا فرق فى ذلك بين رجل سياسة ورجل دين، بين عالم وفقيه، بين علمانى وسلفى، بين أكاديمى وصحفى، وربما أيضاً بين حكومة ومعارضة.

وما دام الخاصة يتاجرون بالقلم أصبحت الناس تتاجر بكل شئ، العلم تجارة، تمثيل الناس فى مجلس الشعب تجارة، دروس خصوصية، كتب مقررة، جامعة مفتوحة، جامعة أهلية، فصول تقوية، عمولة سلاح، نسبة ربح، تسهيلات لمصالح وتخليص لأمور. أصبح المنصب السياسى المرموق وسيلة للكسب المادى اثناء الوظيفة وبعدها، للتربيط على الشركة ومجلس الأدارة بعد تسهيل مكاسبها وتحقيق مطالبها. يتاجر الأب بكليتيه، وتتاجر الأم بابنتها، وتتاجر الأسرة بابنائها، وزواج الابكار بأثرياء العرب. فإن اختلف التجار فالجريمة والعقاب، وقتل الأبن لأبيه و لأمه، وقتل الزوجة لزوجها أو الزوج لزوجته، وغدر الأخ بأخيه، وانقلاب الصديق على صديقه، وغدر التلميذ بالأستاذ. غاب الوفاء، وانهارت القيم، وضاعت الأسرة، الكل يبيع ويشترى، والكل يباع ويشترى.

تقلصت حدود المواطنة فى مصر إلى السعى وراء لقمة العيش، والصراع من أجل توفير الخدمات العامة: الغذاء، والكساء، والمسكن، والتعليم، والموصلات، والعلاج. فمتى يتفرغ

المواطن للأمور العامة؟ أن ما بقى من وقت بعد يوم العذاب الطويل وصراعه من أجل تحقيق مطالب الحياة الأولية يقضيه أمام الشاشة المرئية لتتبع بعض المسلسلات الاجتماعية أو الدينية التى تخفف عنه كربه. فيتحدث مع الابطال، ويدخل فى صراع وهمى وهو جالس لنصره المظلوم والدفاع عن الحق كنوع من التطهير النفسى. فمتى يذهب إلى أحزاب المعارضة أو يشارك فى العمل العام؟

وقد تربت لدى المواطن آلية الصراع من أجل البقاء، ومنها التحايل على القانون حتى تنتظم أمور حياته ضد القانون والتى تتوقف تماماً إذا ما أطاع القانون. فالقانون لم يسن دفاعاً عن مصالحه بل ضد مصالحه، قانون قديم عندما كانت مصر ولاية عثمانية أو دولة مصرية تقف للمواطن بالمرصاد وكعدولها، قانون لم ينبع من المصلحة العامة ولا يعبر عن الارادة العامة. فالدولة بالنسبة إلى المواطن مصدر ارهاب، تفرض عليه اعلاماً لم يختره، ومعلومات منتقاه، وأخبار مفروضة عليه، واختيارات سياسية لم يتم استشارته فيها. كلما ازداد ارهاب الدولة على المواطن ازدادت عزلة المواطن عنها، وانزوى داخله، وخلق عالمه الخاص، وكّون دولته الخاصة، «جمهورية فرحات».

وفى مقابل هذه الهجرة إلى الداخل هناك الهجرة إلى الخارج، والطوابير الممتدة ليل نهار أمام السفارات العربية والأجنبية طلباً لعقود عمل مؤقتة أو تأشيرات خروج لهجرة دائمة. لقد باع المواطن وطنه من أجل لقمة العيش، وأصبح ببدنه يعيش داخل الحدود، وبروحه يعيش خارج الاسوار. غاب الولاء للوطن، وأصبح المواطن يقدم خبرته وعلمه وعرقه وجهده لمن يدفع أى شىء لقاء أقامة الأود. وهانت كرامة المصريين المهاجرين فى الخليج لدرجة الاقتتال، مصريو الكويت مع مصريى العراق.

ومع ذلك يظهر الحنين إلى الوطن الذى مازال يسكن بين الجوانح، ويسرى بين شغاف القلوب، فى العيش فى «الجيتو» المصرى العربى فى الخارج، وسماع الأغانى المصرية الوطنية، والتزاوج بين المصريين فى الخارج، وعمل الاحتفالات المصرية والمأكولات الشعبية والرحلات المنظمة إلى أرض الوطن، ومؤتمرات المهاجرين فى الداخل. يحزنون لاحزانه كما حدث فى هزيمة ١٩٦٧، ويفرحون لافراحه مثل حرب أكتوبر ١٩٧٣. قلوبهم معه يتوقون إلى محمد على آخر أو إلى عرابى آخر أو إلى ناصر آخر يرد الكرامة للمصريين

ويدافع استقلالهم الوطنى. وفى الداخل يحن المصريون إلى الستينات إلى أغانيها الوطنية وإلى مشروعها القومى وإلى رومانسيتها وخيالها السياسى تعويضاً عن أحزان العصر وهموم الجيل.

وها هو جيل الستينات يعود من جديد فى التسعينات لاقالة مصر من كبوتها، واعادتها إلى طريقها، ووضعها فى تاريخها، ويشهد للمرة الثالثة على عصره بعد أن شهد المرة الأولى أثر هزيمة ١٩٦٧ ، وللمرة الثانية أثر ضياع ثمار النصر العسكرى لحرب أكتوبر ١٩٧٣ . فلعل جيل الستينات يكون قادراً على جذب مثقفين وطنيين جدد قادرين على الاستمرار فى «عودة الروح».

(٢)
المشروع الحضارى الجديد
الماضي والحاضر والمستقبل

أولاً : المجتمع والحضارة والتاريخ

لكل مجتمع مشروع حضارى، به يوجد فى ذاكرة البشر، وبه يساهم فى مجرى التاريخ المتصل للحضارة الأنسانية. فقد أبدع المجتمع الصينى حضارته. وكذلك انتج المجتمع الهندى حضارته. وأنت الحضارات القديمة كلها فى بابل وآشور وكنعان وفينقيا ومصر القديمة واليونان تعبيرا عن مجتمعاتها.

وصلة المجتمع بحضارته على أربعة أنواع. الأول استمرار الحضارة باستمرار المجتمع كما هو الحال فى الهند والصين وفارس ومصر والعراق واليمن. وهو ليس مجرد افتراض عقلى بدليل وجود حضارات قديمة وحديثة فى كل منها. وما زالت المجتمعات التاريخية قادرة على الأبداع. والثانى اندثار الحضارة باندثار المجتمعات مثل حضارات المتاحف وعلوم الانثروبولوجيا، حضارات بعض القبائل السامية القديمة. والرابع اندثار الحضارة مع بقاء المجتمعات مثل مجتمعات الهنود الحمر فى معسكرات العزل Reservations فى الولايات المتحدة الامريكية وهى حالة تدل على مدى القهر والكبت. فما من مجتمع الا وهو قادر على توليد حضارة ولو بمعنى أسلوب الحياة والتصور للعالم. وهو ما تخطط له القوى الاستعمارية الكبرى فى تحويل الأمم إلى حضارات بلا شعوب وتاريخ بلا مجتمعات.

والسؤال الآن: ما هى العوامل البنيوية المساعدة على بقاء المجتمع وحضارته اذا ما توافرت امكانيات التواصل المادى من حيث الغذاء والأمن، الغذاء للبقاء الداخلى والأمن للبقاء ضد المخاطر الخارجية؟ عاملان: السلطة فى المجتمع، والدين فى الحضارة. فلا يوجد مجتمع بلا سلطة. والحضارات التاريخية انما نتجت فى مجتمعات تقوم على سلطات مركزية كما هو الحال فى مصر والصين وعلى ضفاف الأنهار الكبرى لتنظيم الرى وتوجيه الدورات

الجمعية الفلسفية المصرية، الندوة الفلسفية الرابعة، يونيو ١٩٩٢.

الزراعية[١]. ومن اجتماع السلطة والدين ينشأ المشروع الحضارى لكل مجتمع. ولا تعنى صلة الاستمرار بين المجتمع والحضارة صفة الثبات. فالمجتمعات تتغير، والحضارات تتغير بتغير المجتمعات. ثم تتغير المجتمعات نفسها بتغير الحضارات عن طريق تقدم أساليب الحياة ووسائل العمران. ولكن السؤال: ماذا يتغير وماذا يبقى؟ هل تتغير بنية المجتمع وطبيعة الشعب ومزاجه وروح الحضارة أم أن ما تغير هى الوسائل المادية التى يستعملها المجتمع ومظاهر العمران وأشكال المدنية وتظل بنية المجتمع والحضارة قائمة؟ تبقى السلطة المركزية وتبقى الشخصية الوطنية، الولاء للدولة، وروح الجماعة، ويبقى الدين، وهو مثل الفن أحد أشكال الأبداع الحضارى، كبؤرة تنتج منها أشكال أخرى مثل الفلسفة والعلم، خاصة عندما يتحول إلى اعتقاد. نشأت كبرى الحضارات الأنسانية من الدين، الصين والهند وفارس والعراق. ويتغير طبقا لحاجات المجتمع. فاذا ماساد الدين الشعائرى الخارجى كما هو الحال فى الهندوكية وديانات الصين القديمة واليهودية ظهرت تيارات أصلاحية دينية من داخلها لتبشر برؤية أخلاقية روحية للدين مثل الكونفوشيوسية والبوذية والمسيحية. ففى كل دين تياران: تيار محافظ شعائرى خارجى رسمى مؤسسى وتيار تقدمى روحى أخلاقى صوفى فردى. ثم تنشأ رؤية ثالثة للدين، الدين السياسى الاجتماعى من أجل تنظيم المجتمع ونشأة الدولة مثل الدين الأسلامى، يعيد بناء الشعائر والطقوس على أسس روحية وأخلاقية، ويخرج الدين من نطاق الإيمان والفرد إلى نطاق العقل والجماعة فيكتمل الدين باعتباره علما أنسانيا.

وتنطبق هذه المبادىء العامة على الحضارات الاسلامية التى نشأت أولا فى شبه الجزيرة العربية ثم امتدت منها عبر الفتوح بفضل العرب والعجم والبربر أساسا إلى مناطق شاسعة فى آسيا وأفريقيا ثم إلى أوروبا غربها وجنوبها وشرقها ثم إلى شمالها وعبر الاطلسى إلى الولايات المتحدة الامريكية. كان للعرب حضارتهم قبل الاسلام. وكانت هناك سلطة القبيلة وشيخها. وكانت هناك ديانات العرب: الحنيفية، واليهودية، والنصرانية بالأضافة إلى ديانات الصابئة والمجوس والوثنية . وتغير المجتمع العربى بفضل الاسلام كدين جديد ، وجامع للديانات السابقة، متمما لدين ابراهيم، ومصححا لمسار اليهودية والمسيحية، ومطهرا كعبة ابراهيم من الاوثان. وأنشأ الاسلام سلطة جديدة فى المجتمع بديلا عن سلطة القبيلة،

---

(١) جمال حمدان: شخصية مصر، ثلاثة أجزاء، عالم الكتب، القاهرة ١٩٨١

تفاعلت مع الدين الجديد، وخرجت الحضارة الاسلامية نتيجة لهذا التفاعل. ولما كانت طبيعة السلطة تفترض المعارضة، فهناك حاكم ومحكوم، انقسم الابداع الحضارى إلى ثقافتين: ثقافة الحاكم وثقافة المحكوم، عقائد السلطة وعقائد المعارضة، شريعة الأشراف وشريعة العامة. انعكس الصراع على الدين، فنشأ الصراع الدينى تعبيرا عن الصراع السياسي. فأصبح الدين والدولة واجهتين لعملة واحدة يغذيان بعضهما البعض، مرة لصالح الحاكم وهو الأغلب، ومرة لصالح المحكوم وهو الاندر.

ثانيا : ماضي المشروع الحضاري

بدت ملامح المشروع الحضارى العربى الاسلامى فى الماضى على النحو الآتى:

١- تحويل بؤرة الحضارة من الشعر إلى الوحى. لذلك قيل «عليكم بشعر جاهليتكم ففيه تفسير كتابكم» بالرغم من التنبيه على أن القرآن ليس بالشعر ولا بالسجع ولا بالقص. وأجريت الدراسات على جماليات الشعر العربى وجماليات القرآن الكريم. وتمت مقارنة بعض مقاطع الشعر العربى مع بعض آيات القرآن الكريم المتشابهة. لقد دخل القرآن قلوب العرب عن طريق الشعر وذوق العربى الأدبى قبل أن يدخل إليه كنظام تشريعى، أخلاقى سياسي اجتماعي. وكتب عبد القاهر الجرجانى «أسرار البلاغة» و «دلائل الاعجاز» لبيان وظيفة التخيل فى الشعر وفى القرآن. واستمر ذلك حتى سيد قطب فى «التصوير الفنى فى القرآن» و «مشاهد القيامة فى القرآن» و «النقد الأدبى، أصوله ومناهجه» و «فى ظلال القرآن».

٢- تأسيس التوحيد كعقيدة شاملة للعرب وللانسانية جمعاء. لقد قامت محاولات عدة قبل ظهور الوحى لتوحيد القبائل، وعبر شعر الصعاليك عن هذه الأمنية. فجعل الوحى هدفه تكوين دولة قاعدة للوحدة قبل أن تنطلق الوحدة تصورا وفتوحا خارج بلاد العرب، ابتداء من وحدة الشخصية بين القول والعمل، بين الفكر والوجدان أى بين الخارج والداخل منعا للنفاق والجبن والكذب والخوف، ثم الفتح والانطلاق فى حركة تاريخية جديدة لتوحيد القبائل العربية، ثم وراثة امبراطوريتى الفرس والروم المتناحرتين بعد أن انكتهما حروب الغزو المتبادل بهدف الغزو والتوسع والسيطرة على العالم واستبعاد الشعوب.

٣- تحويل الوحى إلى علوم انسانية ورياضية وطبيعية من أجل أقامة حضارة علمية انسانية يكون العلم فيها مساويا للدين ومرادفا له. يتحول الدين إلى حضارة، وتتكون

الحضارة من مجموعة من العلوم. العلم كله نسق فكرى منظم للتعرف على أحدى موضوعات الطبيعة. أصبحت الحضارة الاسلامية نموذجا لحضارة العلم والفكر والفن، يتبارى فيها المفكرون والعلماء والأدباء مع الخلفاء والامراء والقضاة والفقهاء. وبالرغم من عدم وجود الطباعة فان الانتاج الحضارى وصل إلى حد مازلنا حتى الآن نجمعه ونحققه وننشره. وكان الإنسان يضحى بحياته من أجل معرفة شيء ولو فى النزع الأخير.

ويحقق هذا المشروع فى التاريخ فى الحضارة الاسلامية عبر مرحلتين: ازدهار فى القرون السبعة الأولى، وتوقف فى القرون السبعة التالية. نشأت الحضارة الاسلامية فى مرحلتها الأولى فى القرنين الأول والثانى. ثم بلغت الذروة فى عصرها الذهبى فى القرنين الثالث والرابع. ثم بدأت فى الهبوط منذ هجوم الغزالى على العلوم العقلية فى القرن الخامس وتقنين الاشعرية عقيدة للسلطة والدعوة إلى التصوف طاعة للجماهير. وانتشر التصوف فى القرنين السادس والسابع بإستثناء ازدهار الفلسفة فى الاندلس على يد ابن رشد فى القرن السادس. ولكنه فى هذا الصقع البعيد كان بعيدا عن قلب الحضارة فى المشرق.فلم يؤثر ولم يغير مسار التاريخ بل أثر فى الحضارة الأوروبية وهى تنهى عصرها الوسيط وتبدأ عصورها الحديثة. ثم ظهر ابن خلدون ليؤرخ لهذه القرون السبعة الأولى محددا قانون النهضة والسقوط، من البدو إلى الحضر، ومن الحضر إلى البدو من جديد فى أربعة أجيال.

فى هذه المرحلة الأولى نشأت العلوم النقلية الخمسة أولا: علوم القرآن، وعلم الحديث وعلم التفسير، وعلم السيرة، وعلم الفقه من أجل تدوين علوم الوحى، النص الأول القرآن أو النص الثانى (الحديث) ثم تفسير النص الأول (التفسير) وكتابات السيرة الذاتية لصاحب النص الثانى (السيرة) أسوة بأهل الكتاب، ثم تقنين قوله وفعله واقراره إلى فقه للناس جميعا باستقلال عن شخصية وسيرته (الفقه). وهى العلوم التى مازالت حتى الآن الأكثر تأثيراً والأشد حضورا فى الثقافة الوطنية وفى وجدان الأمة عبر المساجد والمعاهد الدينية والجامعات الاسلامية والدروس الدينية وصفحات الفكر الدينى فى الصحف اليومية والبرامج الدينية فى أجهزة الاعلام المرئية والمسموعة.

ثم نشأت العلوم العقلية النقلية الأربعة التى زاوجت بين حجة الشرع وحجة العقل، علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة، وعلوم التصوف. وتم تأسيس نظريات للعلم تجعل الحجة النقلية وحدها ظنية أن لم تقترن بها الحجة العقلية. وتأسست العقليات فى علم أصول الدين، نظرية الذات والصفات والافعال، الذات الخالص، أوصافه

وصفاته واسماؤه التى تعبر عن القيم الأنسانية العامة التى يتفق عليها البشر جميعا. وثبت فى الأفعال أن الإنسان حر مختار مسؤول، وأنه قادر بعقله على أدراك الحسن والقبيح، وأن قانون الاستحقاق، كل حسب عمله، عام وشامل. كما استطاعت المعتزلة صياغة أصول خمسة تعبر عن تصور الحضارة للعالم لتحديد الصلة بين الوعى الفردى (الحسن والقبح العقليان، والمنزلة بين المنزلتين) والوعى الاجتماعى (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) والوعى الشامل (التوحيد، والعدل).

ونشأ علم أصول الفقه ليضع قواعد للتشريع حتى يستوعب الوقائع المتجددة، ويستنبط لها أحكام بعد أدراجها تحت الوقائع المنظمة المتشابهة الأولى. لذلك أصبح الاجتهاد أحد مصادر التشريع. ووضعت القواعد الفقهية العامة التى تعبر عن روح الشريعة مثل: ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن، لا ضر ولا ضرار، الضرورات تبيح المحظورات، درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح، عدم جواز تكليف ما لايطاق، المصلحة أساس الشرع.. ألخ[(١)] . واستطاعت علوم الحكمة نقل التراث اليونانى الوافد، والفارسى والهندى، وتلخيصه وشرحه وتمثله ثم ابداع تراث مثله يحتويه ويعيد إليه التوازن ويكمله ويدخله فى تصور أعم تتم فيه الوحدة العضوية بين الموروث والوافد. وصاغت حكمة ثلاثية: المنطق، والطبيعيات، والالهيات. وجعلت الإنسان عاقلا، يعيش فى الطبيعة ومتصلا بالعقل الفعال، وجودا بين عالمين. اثبتت بالعقل وحده الأسس العامة للتصور الاسلامى للعالم، وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس. وتصورت مدينة فاضلة يعيش فيها الانسان ويحقق ذاته طبقا لقدراته، مدينة يترأسها الفليسوف، مدينة الحكمة والفضيلة.[(٢)]

وأخيرا استطاعت علوم التصوف أن تبدأ بالتجربة الإنسانية، وأن تؤسس علما ذوقيا، وتصف الطريق إلى أعلى بعد أن استعصى العالم على التغير. كان انقاذ النفس هو الباقى الممكن بعد أن استحال انقاذ الغير بعد تقطيع الرقاب من أئمة آل البيت والخارجين على الظلم والفساد. كما استحال تغيير الضمير والكذب على النفس والرضا بالأمر الواقع. وصفت المقامات والأحوال، واكتشفت عالم الذاتية، وتم رد الاعتبار إلى التوحيد فضم

---

(١) انظر رسالتنا الأولى (بالفرنسية) Les Méthodes d' Exégèse ,essai sur la science des Fondements de la compréhension, ilm Usul al- Fiqh, Le Caire.

(٢) انظر دراستينا «الفارابى شارحا أرسطو» و «ابن رشد شارحا أرسطو» فى «دراسات اسلامية» ص ١٤٥ - ٢٧٢ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨١.

الحق والخلق، الله والعالم، المثال والواقع بعد أن قضت عليه ثنائيات المتكلمين بين الخالق والمخلوق، القديم والحادث، الممكن والواجب، العلة والمعلول، النفس والبدن...ألخ.

ثم تأسست العلوم العقلية الخالصة توحد بين الوحى والعقل فى العلوم الرياضية، وبين الوحى والطبيعة فى العلوم الطبيعية، والوحى والإنسان فى العلوم الإنسانية. اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ. فظهرت وحدة الوحى والعقل والطبيعة كنموذج فكرى يمثل ركيزة المشروع الحضارى الذى أصبح، بعد نقله، نموذجا لباقى الحضارات الموازية التى تعيش فى كنف الحضارة الاسلامية كاليهودية فى الغرب الاسلامى، فى أسبانيا، والمسيحية الشرقية فى الوطن العربى.

ثم توقفت الحضارة الاسلامية عن الابداع بعد أن توقف المجتمع الاسلامى. وحلت الذاكرة محل العقل، والتدوين محل التأليف فى القرون السبعة التالية ، فى العصر المملوكى التركى. كان الفتح داخل البلاد الاسلامية أكثر من خارجها، أقرب إلى السيطرة من أحدى الدول الاسلامية وأحدى القوميات منها إلى توحيد الأمة. وكان الانتشار فى أوروبا الشرقية أقرب إلى الهيمنة التركية منه إلى الفتح الاسلامى. وكان الانتاج الحضارى أما فى الموسوعات والمدونات الكبرى أو فى الشروح والملخصات أو فى بعض جوانب العلوم المنطقية والرياضية والطبيعة المستقلة نسبيا عن العلوم النقلية والعلوم النقلية العقلية. واستمر الحال كذلك على مدى خمسة قرون حافظت الحضارة على نفسها ضد عوامل الفقد والضياع. وبدت فتوحات الدولة العثمانية فتوحات قوة أكثر منها فتوحات عقيدة. ومع ذلك انتشرت الحضارة الاسلامية فى أفريقيا نظرا لأن الاسلام دين الطبيعة ينتشر بين القبائل الطبيعية من أجل تأكيد ثقافاتها المحلية وهويتها الوطنية وتطويرها نحو الكمال من حيث نظافة البدن والكرامة الإنسانية بين القبائل فى مواجهة موجات التغريب أثر التبشير والاستعمار الغربى.

ثالثا : حاضر المشروع الحضاري

وعلى مدى قرنين من الزمان، منذ القرن الماضى، وفى نهاية القرون السبعة التالية مرحلة التوقف والتدوين والعمل بالذاكرة بدأت محاولات النهضة العربية الاسلامية الحديثة بداية بحركات الاصلاح الدينى من داخل العلوم النقلية الأربعة وتوجيه النص والتراث نحو الواقع لمواجهة تحديات العصر، الاستعمار والهيمنة من الخارج والقهر والتخلف من الداخل. وعاد المشروع الحضارى الاسلامى يحدد هدفه من جديد بعد هدفه الأول، التوحيد فى التصور،

والفتح فى الأرض، والعمران فى المجتمع، واعادة الفاعلية إلى التوحيد، وتأكيد الحرية الإنسانية، والعدالة الاجتماعية، والتقدم.

ومن خلال أربعة أجيال بدأ الاصلاح يخبو، جيلا وراء جيل. فأثر تعاليم الأفغانى، الاسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل، قامت ثورة عرابى، وتم احتلال مصر. فآثر تلميذه محمد عبده التطور البطيء عن طريق إصلاح التعليم واللغة العربية والمحاكم الشرعية وليس بالضرورة عن طريق الانقلاب على السلطة «لعن الله ساس ويسوس». فلما قامت الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ ارتد تلميذه محمد رشيد رضا عن حزب الاصلاح وآثر العودة إلى السلفية كرد فعل جديد على استيلاء حزب الاتحاد والترقى العلمانى على السلطة، أنصار القومية الطورانية. ويحيا الأمل من جديد فى الفكر الاصلاحى على يد تلميذه حسن البنا محققا حلم الرائد الأول الافغانى لتأسيس حزب اسلامى ثورى قادر على تحقيق المشروع الاسلامى. وبعد اغتياله فى ١٩٤٩ وصدام الأخوان المسلمين مع الضباط الأحرار فى ١٩٥٤ ثم فى ١٩٦٥ صراعا على السلطة ظهر الاسلام الغاضب المنتقم الذى يكفر المجتمع أثر الاضهطاد والتعذيب فى السجون. وخرج فى هذا الظرف النفسى «معالم فى الطريق» لسيد قطب و«الفريضة الغائبة» «لمحمد عبد السلام فرج وأخيرا » و «ميثاق العمل الاسلامى» الذى يشرع لاغتيال العلمانيين.

ودخل الاسلام أيضا فى تفاعل مع التنوير الغربى عند الطهطاوى اعتمادا على الحسن والقبح العقليين. ظل أشعريا فى التوحيد وأصبح معتزليا فى العدل مثل محمد عبده فى «رسالة التوحيد». واستطاع تأسيس فكر الدولة المصرية الحديثة فى «مناهج الالباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية»، موحدا بين الصناعة «اندوستريا» والعمران، «فليكن هذا الوطن مكان سعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع». وفى نفس الوقت رأى الآخر من منظور الأنا، والأنا من منظور الآخر فى «تخليص الابريز فى تلخيص باريز» متجاوزا صدمة الحداثة إلى فكر جديد يمتزج فيه الوافد بالموروث، وصياغة مشروع حضارى جديد يلبى مطالب المجتمع الحالى وحاجاته إلى الحرية سواء كانت من الشورى أو من «الشرطة»، والمساواة سواء كانت من مبادئ الثورة الفرنسية أو من الشريعة لاسلامية، والعدالة الاجتماعية سواء كانت من الاشتراكية الغربية أو من التضامن الاجتماعى الاسلامى. وبعد انهيار دولة محمد على وسيطرة الغرب على اقتصاديات مصر جاء الجيل الثانى، أحمد لطفى السيد، أكثر انحيازا للغرب مقطوع الصلة بالتراث القديم، ومؤصلا الديمقراطية فى كتاب «السياسة» لأرسطوطاليس وليس الشورى. فتحول إلى حزب للأقلية وإلى أب للدولة

المصرية الوطنية التى ليست مركزا لدائرتين أخريين الوطن العربى والعالم الاسلامى. ثم جاء طه حسين فى « مستقبل الثقافة فى مصر» ليجعل ثقافة مصر جزءا من ثقافة البحر الأبيض المتوسط تدور فى فلك الغرب بعيدا عن الثقافات فى إيران وتركيا والهند والصين التى تدور فى فلك الشرق لتحرير معاهدة والتى كان من شروطها أن تصبح مصر قطعة من أوروبا كما كان يريد اسماعيل. وبالرغم من عودة العقاد إلى نوع من التوازن بين الموروث والوافد وأحيانا لصالح الموروث على حساب الوافد ألا أن هذا التيار انصب فى النهاية فى الليبرالية الغربية. وأصبح أحد امتداداتها خارج حدود الغرب، وأحد مصادر التغريب فى حياتنا الثقافية المعاصرة.

ثم أصبح العلم والعلمانية نموذجا صريحا للمشروع الحضارى عند شبلى شميل وفرح انطون وسلامة موسى ويعقوب صروف بعد أن انعدم التأصيل لذلك فى الموروث أوكاد. فنظرية التطور نموذج العلم والتى حاول الافغانى تأصيلها عند أخوان الصفا وأبى العلاء المعرى وأبى بكر بن بشرون وجدها شبلى وشميل عند دارون فقط. والعلمانية التى هى جوهر الشريعة الاسلامية الوضعية التى تقوم على المصالح العامة فى غياب سلطة دينية وفى حضور سلطة سياسية تمثل أرادة الأمة واردة من الغرب «الدين لله والوطن للجميع». صحيح أن شبلى شميل حاول تأصيل علوم العمران والفلك والطبيعة فى القرآن ولكنه محاولته كانت محدودة الأثر، ضعيفة تهدف إلى رد الموروث إلى الوافد أكثر مما تهدف إلى رد الوافد إلى الموروث كما هو الحال عند طنطاوى جوهرى. ثم اختفى هذا القليل عند فرح انطون. فالمجتمعات على الاطلاق دون أية فروق نوعية بينها لا تتقدم بالضرورة الا بالنموذج العلمى العلمانى الغربى. كما اختفى عند يعقوب صروف وسلامة موسى كما بدا فى «هؤلاء علمونى». كلهم غربيون ولا يوجد عربى مسلم واحد علمه شيئا ولا حتى الكندى والرازى وابن الراوندى وابن رشد وابن حيان وابن الهيثم الذين علموا الغرب. واستمر أيضا عند زكى نجيب محمود ممثلا فى الوضعية المنطقية والمنهج التحليلى الذى اختص به الغرب وحده فى حين غاب الموروث فى اللغة العربية الانشائية وغابت الثقافة العربية فى ثنائية السماء والأرض، الشرق الفنان والغرب العالم. صحيح أن ذلك التيار كان نافذة على الثقافة العلمية الغربية ولكنه ظل محدود الأثر، تروجه الصفوة، وينتسب إليه أحيانا أقباط مصر ونصارى الشام.(١)

---

(١) انظر دراستنا «كبوة الاصلاح»، دراسات فلسفية ص ١٧٧ - ١٩٠ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧

وبالرغم من أن هذه التيارات الثلاثة لها منطلقات متمايزة، الدين فى الحركة الاصلاحية، والدولة أو السياسة فى الفكر الليبرالى، والعلم فى التيار العلمانى ألا أنها جميعا تشترك فى الهدف، الغرب نموذج التحديث، الغرب الحديث فى الحركة الاصلاحية، والغرب المستنير فى الفكر الليبرالى، والغرب العلمى فى التيار العلمى. وقد انتهت هذه التيارات الثلاثة فى أجيالها الحالية إلى تمايز بين اتجاهين متخاصمين: السلفية كرد فعل على الاتجاهات الثلاثةفى الفكر العربى المعاصر وأخذها الغرب نموذجا للتحديث، والعلمانية التى ضمت الليبرالية والماركسية والقومية والاشتراكية. ويمكن رصد السمات العامة للحالة الراهنة للحركة السلفية على النحو الآتى:

١- البدية بالايمانيات والالهيات وليس بالعقليات والانسانيات دفاعا عن حقوق الله وحقوق الإنسان أولى بالدفاع. فالمشروع الحضارى الجديد من مقتضيات الايمان تنفيذا للأمر الآلهى وليس من متطلبات العصر، حاجاته إلى أعمال العقل والدفاع عن كرامة المواطن وحقوق الإنسان. يعتمد على النص، قال الله وقال الرسول، أكثر مما يعتمد على العقل وتحليل العلل المادية المكونة للواقع والدفاع على السلوك كما هو الحال فى نظرية العلم فى علم الأصول.

٢- استعمال تطبيق الشريعة الاسلامية كوسيلة للضغط الاجتماعى، وليس للثورة الاجتماعية، كفرض الهى وليس تعبيرا عن مصالح الناس، مطالبة للناس بواجباتهم قبل إعطاءهم حقوقهم، وتقديم الحدود والعقوبات على تطبيق النظام الاقتصادى والاجتماعى والتربوى، والبداية بالشكليات والمظاهر الخارجية وبالتستر والحجاب قبل النزول إلى رحاب الفضاء والسعى فى ربوع الأرض.

٣- تقليد القدماء احساسا بالعجز أمام العصر الذهبى الأول فما ترك السلف إلى الخلف شيئا. وقد خلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات. نشأت الحركات السلفية والعودة إلى الأصول هروبا من الحاضر وتعويضا عن أزماته فى عظمة الماضى والاقتداء بنموذجه وسنن أبطاله مع أن الحاضر مملوء بنماذج الجهاد فى جنوب لبنان وفى فلسطين وفى أفغانستان.

٤- رفض الواقع، والعجز عن التعامل معه، والخروج عليه وتكفيره، والوقوع فى جدل اما.. أو، الكل أو لا شىء، الاسلام أو الجاهلية، الايمان والكفر، الله أو الطاغوت. ولا مصالحة بينهما. بقاء أحدهما مرهون بالقضاء على الآخر. ولا حل لهذا الصراع الا

بالاستعانة على السلطة،بتنظيم سرى أو علنى. وبالتالى وجب قلب نظام الحكم وتأسيس الحكومة الاسلامية. فان الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. ولما كانت عيون السلطة فى كل مكان نشأ الصراع بين هذه النظم والجماعات الاسلامية إلى حد العنف المتبادل، واراقة دماء المسلمين بالقتل من طرف والاغتيال من طرف آخر.

٥- رفض الحوار مع التيارات الفكرية الأخرى واتهامها بالعلمانية وتكفيرها لأنها تفصل بين الين والدولة، ولا تطبق الشريعة الاسلامية، فالجماعات الاسلامية وحدها تمتلك الحقيقة، وغيرها فى الضلال والبهتان، منطق الفرقة الناجية مقابل الفرق الهالكة وحتى دون اعتبارهم من المؤلفة قلوبهم ممن لهم حق فى بيت المال، وهم جميعا أبناء وطن واحد.

٦- ردة البعض منهم إلى النقيض، فالنقيض يولد النقيض، والطرف ينقلب إلى الطرف المضاد، فيتحول إلى قومى أو اشتراكى أو ماركسى أو ليبرالى جذرى أو ينشغل بالتجارة وشؤون الدنيا بعد أن تشبع بشؤون الدين ويصبح الدين. وسيلة للغطاء والتستر على مناهج الحياة استغلالا للبسطاء.

ويمكن رصد أهم سمات التيار العلمانى على النحو الآتى:

١- نقل فكر وافد من الغرب، غريب على الثقافة الموروثة ومزاحم لها مما يسبب نوعا من ازدواجية الولاء فى الثقافة بين الموروث والوافد، وخلق صراع بين ثقافتين، الموروث يكفر الوافد، والوافد يخوّن الموروث، وشق الأمة نصفين، يتصارعان على السلطة، ويتعاون كل منهما مع الاجنبى الدخيل المتفق معه فى الأهداف والمصالح فتضيع وحدة الأمة ووطنية أبنائها.

٢- الولاء الفكرى للغرب، والتبعية له والنقل منه. قال ماركس فى الماركسية، وقال جون ستيوارت مل فى الليبرالية، وقال هيجل وفشته فى القومية، وقال سان سيمون وبرودون فى الاشتراكية، نقلا بنقل، نقل من السلف أولا ونقل من الغرب ثانيا، سلفيون وعلمانيون سواء بسواء. وغالبا ما يكون الولاء الفكرى مقدمة الولاء السياسى.

٣- الانفصال عن التراث القديم الذى تحول إلى ثقافة شعبية موروثة ومعاداته والخصومة معه، وبالتالى العزلة عن الجماهير والترفع عليها ومخاطبتها بلغة لا تفهمها، والتحول إلى نخبة مثقفة وحاكمة تشكو من سلبية الجماهير تجاهها ومن سيطرة الجماعات الاسلامية عليها. مع أنه قد يكون فى بعض جوانب التراث ما تدعو له العلملنية من عقل وعلم وتقدم وأنسانية وحرية ومساواة وعدالة اجتماعية.

٤- الترويج للعلمانية الغربية، ونقل أشكال التعارض بين السلطتين الروحية والزمنية، وحله بفصل الدين عن الدولة على الطريقة الغربية، وأغفال خصوصية الثقافات والمجتمعات، فالشريعة الاسلامية شريعة وضعية تقوم على رعاية مصالح الناس، والاسلام دين علمانى فى جوهره، خال من أية سلطة، دينية والامامة عقد وبيعة واختيار. والامام ممثل للامة وليس ممثلا لله.

٥- الترويج لأسطورة الثقافة العالمية واعتبارها مرادفة لكل الثقافات المحلية وبديلا عنه لا فرق فى ذلك بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية مع أن كل علم هو تعبير عن رؤية للعالم، وجزء من المكون الحضارى. وعلى كل منها التأقلم معها والتخلى عن خصوصيتها العالمية الثقافية الغربية. وهو ما عرف فى الانثروبولوجيا الثقافية باسم التثاقف أو المثقافة Acculturation . الثقافة الغربية هى الثقافة العالمية التى على كل ثقافة تمثلها، ثقافة العقل والعلم والانسان والحرية والتقدم والمساواة، ثقافة التنوير وحقوق الانسان فى حين أن الثقافات المحلية مرادفة للخرافة والسحر والدين والقهر والتخلف والتعصب واللاعقلانية.

٦-ونظرا لأن هذا لا يستديم فأنه كثيرا ما يحدث ردة عليه فى حياة الفرد على نفسه، وانتقاله من العلمانية إلى السلفية أو انقلاب المجتمع على نفسه من النقيض إلى النقيض(١) . والطبيعى هو الانتقال من السلفية إلى التنوير، وايجاد متطلبات العلمانية فى عقلانية المعتزلة وابن رشد وعلمية وتجريبية أصول الفقه، وواقعية الشريعة، وانسانية التصوف.

وقد نشأت محاولات عديدة فى الجيل الحالى من المفكرين وأساتذة الفلسفة لاعادة الوحدة إلى الثقافة الوطنية بين الموروث والوافد من أجل تجاوز ثنائية الحالة الراهنة للمشروع الحضارى بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر، بين الفلسفة والعلمانية والتمسك بالشرعيتين معا، شرعية الماضى وشرعية الحاضر، ضرورة الأصالة والحاجة إلى المعاصرة. فأتهمت بالتوفيقية والجمع بين المتناقضات من أجل استمرار الصراع على السلطة باسم الثقافة. تهدف هذه المحاولات إلى توسيع رقعة الوافد والارتباط بالموروث. وهى محاولة صعبة عادة ما تنتهى إلى الآتى:

١- يتم التجديد لحساب الوافد وبفضله، فهو الوسيلة والغاية، البداية والنهاية أكثر مما

---

(١) هذه هى حالة خالد محمد خالد، واسماعيل مظهر، وعادل حسين، وابراهيم شكرى، ومحمد عمارة.

يتم لحساب الموروث الذى تكمن وظيفته فقط فى الحامل والوعاء. ومن هذه المحاولات الماركسية العربية، والشخصانية الاسلامية، والاشتراكية العربية. فهى قراءات ماركسية ووجودية وشخصانية واشتراكية لبعض جوانب التراث الاسلامى أو قراءاة اسلامية لبعض المذاهب الفلسفية الغربية.

٢- يتم اخراج المذهب الغربى من بيئته واجتثاثه من جذوره، واطلاقه من نسبيته، وجعله حقيقة مطلقة، جعل البالون كرة مصمته، وأحد الاجتهادات الحقيقة عينها، وبالتالى اعطاء الآخر أكثر مما يستحق واعطاء الأنا أقل مما تستحق.

٣- يتم اجتزاء جوانب من الموروث تتفق مع الوافد وفصلها عن تراثها الذى نشأت فيه، وبالتالى رد الكل القديم إلى الجزء الجديد المقرؤ بعين الوافد فيتم التعامل مع الأنا بانتقائية يحددها الوافد.

٤-الوقوع فى التشتت المذهبى والحيرة بين التيارات ومعايير الاختيار والقضاء على التصور الكلى للعالم الذى كان ومايزال أهم سمات الموروث، وطغيان فقاقيع الهواء وتفجرها على رمال الشاطىء، أقرب إلى الزبد الذى يذهب جفاء دون ما ينفع الناس. تظل معظم هذه المحاولات مرفوضة من الطرفين، من أنصار الوافد وأنصار الموروث، ومعزولة عن الواقع وجماهير الأمة، محاولات للنخبة ولكبار الاقلام، مجرد اجتهادات فكرية وأدبية من النجوم الزاهرة فى المجتمع المطلعة على آخر ما أنتجه الغرب من فلسفات ومازالت مرتبطة بتراثها وأرضها.

٦- تحل هذه المحاولات ثنائيات الثقافة فى أذهان المثقفين كأفراد ولكنها لا تحل الخصومة فى المجتمع بين قوتين رئيسيتين فيه: السلفية والعلمانية. ما أسهل أن يتم التوفيق فى الذهن حيث الكلمات والالفاظ والمعانى حرة طليقة، وما أصعب أن تتم المصالحة والنفوس غاضبة والقوى متصارعة فى الواقع. هذه هى الحالة الراهنة للمشروع الحضارى للجيل الحالى وارث عصر النهضة[١].

رابعا: مستقبل المشروع الحضاري

وانقضت القرون السبعة الثانية كى تنتهى الدور الثانية للحضارة الاسلامية. ويبدأ القرن

---

(١) انظر «أزمة التغير الاجتماعى» فى «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم» ص ٣٧- ٧١ المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠

الخامس عشر كى تبدأ دورة سباعية جديدة ثالثة على مدى سبعة قرون قادمة حتى القرن الواحد والعشرين[١]. ومهمة هذه الدورة التاريخية الثالثة اقالة محاولات عصر النهضة من عثرتها واعادة الوحدة الثقافية للامة بين السلفية والعلمانية، وتجاوز محاولات التجديد من الخارج من أجل إيجاد وحدة عضوية تنبع من مصالح الناس ومتطلبات العصر. فيمكن تطوير الحركة السلفية عن طريق إعادة بناء التراث القديم. ويمكن أيضا تحجيم الحركة العلمانية عن طريق نقد التراث الغربى. ويمكن ثالثا تجاوز محاولات التجديد من الخارج عن طريق التنظير المباشر للواقع. ومن ثم تكون مهمة المشروع الحضارى فى المستقبل على النحو الآتى:

١ - اعادة بناد التراث القديم بما يتفق مع ظروف العصر. فقد تغيرت المرحلة التاريخية كلها من عصر الفتوحات الأولى إلى عصر الهزائم المتتالية، من فتح القدس إلى احتلالها، ومن وحدة الأمة إلى فرقها، ومن الوقوف أمام امبراطوريتى الفرس فى الشرق والروم فى الغرب إلى التبعية للروم الجدد بعد انهيار نظم الشرق، ومن الاستقلال والابداع إلى التبعية والتقليد، ومن الريادة والصدارة إلى التقهقر والتراجع.

كان الوحى حديث العهد فنشأت العلوم المحافظة عليه، العلوم النقلية الخمسة. وقد استمرت هذه العلوم الآن وحققت غاياتها فى المحافظة على القرآن، وتدوين الحديث، وظهور التفاسير، وكتابة السيرة، وتقنين الفقه. والآن تبدو الحاجة ملحة إلى إعادة بنائها طبقا لحاجات جديدة: أولوية الواقع على الفكر فى أسباب النزول، والزمان والتطور فى الناسخ والمنسوخ[٢]، التفسير الموضوعى للقرآن لمعرفة التصور الاسلامى للعالم، النقد الداخلى للحديث لعقلانية وواقعية المتن وليس لصحة السند، التفسير الشعورى والاجتماعى للقرآن وليس التاريخى واللغوى والأدبى والكلامى والفلسفى والصوفى والفقهى، وتحويل السيرة إلى قدوة وبطولة بدلا من تشخيص صاحبها فى حياتنا حتى انقلب النموذج والقدوة إلى عبادة الاشخاص، ثم أعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات فى الفقه بعد أن عرفنا العبادات بما فى ذلك أحكام الظراط وحلق عانة الميت فى حين عزت علينا أحكام الاقتصاد والسياسة والاجتماع[٣].

---

(١) انظر حوارنا مع محمد عابد الجابرى فى «حوار المشرق والمغرب»، مدبولى، القاهرة ١٩٩٠

(٢) الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، الاسلام والحداثة، دار الساقى، لندن ١٩٩٠

(٣) انظر دراستنا «مناهج التفسير ومصالح الأمة» فى «الدين والثورة فى مصر» الجزء السابع: «اليمين واليسار فى الفكر الدينى»، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩

كما نشأت العلوم العقلية النقلية فى ظرفها التاريخى الماضى، فى عصر الفتوحات، ظهرت فيها نغمة الزهو والانتصار. كما عكست الصراع الداخلى على السلطة بين الحاكم والمحكوم. ففى علم أصول الدين انتصرت الدولة للأشعرية كعقيدة رسمية لها وكفرت المعارضة، الشيعة والخوارج والمعتزلة. ونحن نشكو الآن من ضعف المعارضة وسلبية الناس وتواكلهم، واعتمادهم على النصوص، وكثرة القول وقلة العمل، وحصر الامامة فى قريش أو فى الجيش. أن مستقبل علم أصول الدين مرهون بالانتقال من الاشعرية عقيدة السلطة إلى الاعتزال، المعارضة العلنية فى الداخل، وليس الشيعة المعارضة السرية أو الخوارج المعارضة العلنية المسلحة فى الخارج، فعيون السلطة وشرطتها فى كل مكان كما هو اختيار الجماعات الاسلامية المعاصرة، والانتقال من الذات والصفات والأفعال من الله إلى الانسان الكامل، ومن النقل إلى العقل، ومن الجبر والكسب إلى خلق الافعال، ومن النبوة والمعجزة إلى الوعى التاريخى واستقلاله عقلا وارادة، ومن المعاد إلى المستقبل، ومن الإيمان والعمل إلى وحدة النظر والعمل، ومن الامامة إلى المؤسسات، ومن الفرق الهالكة والفرقة الناجية إلى التعددية والحوار الوطنى[1]. وفى علم أصول الفقه استقر النص، وأعطيت له الأولوية على الواقع. والآن نعانى من ضياع المصالح، ونشعر بالحاجة إلى ضروة الاجتهاد من جديد ليس كأصل رابع من أصول التشريع بل كأصل أول يتلوه الاجماع ثم السنة ثم الكتاب فى ترتيب تصاعدى بدل الترتيب التنازلى القديم. نبدأ من الواقع إلى النص كما بدأ القدماء من النص إلى الواقع. فالمصلحة لا تعارض النص. والبداية بالواقع والزمان المتجدد أقرب إلى أسباب النزول وإلى الناسخ والمنسوخ. وفى علوم الحكمة لم تعد الثقافة اليونانية هى الوافدة بل الثقافة الغربية التى مازلنا نترجم عنها على مدى قرنين من الزمان دون أن يبدأ الابداع الفكرى لدينا بعد، فى حين ترجم القدماء على مدى جيلين، حنين بن اسحق واسحق بن حنين ثم بدأ الابداع المستقل عند الكندى والرازى. ومن ثم يمكن انشاء علوم حكمة جديدة تتعامل مع الوافد الغربى الجديد، وتنتقل من عصر الترجمة والشرح والتلخيص إلى مرحلة الابداع والتأليف، ومن الاعجاب بسقراط وأفلاطون وأرسطو إلى الاعجاب بديكارت وكانط وهيجل، ومن الحكمة الثلاثية القديمة: المنطق والطبيعات والالهيات إلى الحكمة الشعورية الجديدة عالم الشعور وعالم الآخرين وعالم الأشياء. وأخيرا

---

(١) انظر دراستنا «تاريخية علم الكلام» مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الأول، يونيو ١٩٩٢

فى علوم التصوف نشكو الآن من سيادة الطرق الصوفية على حياة الناس، والعزلة عن العالم والاغراق فى الروحانيات. يمكن أذن إعادة بناء علوم التصوف بحيث يعود إلى العالم من جديد بدلا من الهرب إلى الله، ويتحول الطريق الصوفى الرأسى إلى طريق أفقى، ومعراج القدس إلى مسار فى التاريخ وتحرير القدس، والمقامات إلى مراحل للتطور، والاحوال النفسية المتضادة إلى جدل المجتمع والتاريخ، وتكون الغاية القصوى البقاء وليس الفناء.

وبعد أن توقفت العلوم العقلية الخالصة، ولم نعد نبدع فى العلوم الرياضية أو الطبيعية أو الانسانية ونعتمد فى ذلك على العلوم الغربية الوافدة، ولم تشفع لنا دروس تاريخ العلوم عند العرب لأنها مجرد عرض لمآثر القدماء وكأنها تاريخ صرف دون دراية بنشأتها ودون تطويرها، تكفينا العزة، يمكن استئناف عمل العقل من جديد بعد معرفة الموروث والوافد. فنحن أسعد حظا من القدماء. إذ تعامل القدماء مع الوافد اليونانى والهندى والفارسى ولم يكن لديهم موروث خاص، ونحن نتعامل مع الوافد الغربى وموروثنا القديم.

٢- التحرر من التراث الغربى الوافد الذى أصبح بديلا من حيث المصدر عن الموروث القديم وأن كان يقوم بنفس الوظيفة وهو الأسر الثقافى للعقل والتبعية الثقافية للذهن، وذلك عن طريق رده إلى حدوده الطبيعية وأرجاعه إلى ظروف نشأته واثبات تاريخيته، وبأنه ثقافة محلية مثل غيره من الثقافات، وأن أسطورة الثقافة العالمية أنما غايتها الهيمنة على مقدرات الشعوب من خلال السيطرة على أجهزة الاعلام ودور النشر. وبذلك تنتهى علاقة ثقافة المركز بثقافات المحيط، وينتهى مركب العظمة عند الآخر ومركب النقص عند الأنا. ويتحول الآخر من مصدر للعلم إلى موضوع للعلم، ومن دارس إلى مدروس، ومن ذات إلى موضوع كما يتحول الأنا من موضوع للعلم، ومن مدروس إلى دارس، ومن موضوع إلى ذات. ومن ثم تنتهى التبعية للغرب، وينتهى عصر الريادة له. وتعود إلى الثقافة الوطنية وحدتها بين الموروث والوافد، وتتحرر الأنا من أسرها مرتين، الأسر للماضى والأسر للمستقبل لصالح الوعى بالحاضر.

يمكن أذن رصد مصادر الوعى الأوربى، المصدر اليونانى الرومانى وبيان كيف تغلب الرومانى على اليونانى فيه، والمصدر اليهودى المسيحى وبيان كيف تغلب اليهودى على المسيحى يه، والبيئة الاوروبية نفسها وبيان كيف كانت الدعامة المادية للمصدرين الماديين المطابقين. ويمكن رصد تكوين الوعى الأوربى منذ النشأة فى العصور الحديثة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وبلوغ الذروة فى القرن التاسع عشر ثم الوصول إلى نهاية البداية

في النصف الأول من القرن العشرين، وبداية النهاية في النصف الثاني منه. لقد بدأ الوعى الأوربى بثنائية قضت على وحدته،نزوع عقلى مثالى إلى أعلى انتهى إلى الصورية والتجريد وفقدان الحياة، ونزوع حسى تجريبى إلى أسفل انتهى إلى المادية والطبيعة الساذجة. وانتهى بمحاولة لرتق الفتق فى الظاهريات وفى فلسفات الحياة واعتبار كلا النزوعين بعدين للشعور. وتوالت المذاهب الفلسفية بين البداية والنهاية، بعضها من بعض طبقا لقانون الفعل ورد الفعل، من المثالية إلى الواقعية إلى المثالية الجديدة إلى الواقعية الجديدة، من الكلاسيكية إلى الرومانسية إلى الكلاسيكية الجديدة إلى الرومانسية الجديدة. عيوب كل مذهب سابق هى مميزات كل مذهب لاحق، ومميزات كل مذهب سابق هى عيوب كل مذهب لاحق. كل مذهب يهدم ويبنى، وتتوالى المذاهب، ما يتم هدمه بالامس يعاد بناؤه اليوم. وما يتم بناؤه اليوم يعاد هدمه فى الغد. تكافأت الأدلة، وتساوت المذاهب، وتعادلت الرؤى، فنشأت الحيرة وعم الشك فيها جميعا. وانتهى الوعى الأوربى إلى النسبية واللاأدرية وصب فى النهاية فى العدمية. بدأ الواقع الأوروبى عاريا من أى غطاء نظرى بعد عصر النهضة وهدم الأغطية النظرية القديمة الوافدة إليه من الكنيسة وأرسطو والعرب. ثم حاولت المذاهب الفلسفية إيجاد أغطية نظرية بديلة فحطمها الوعى الأوربى واحدا تلو الآخر حتى أصبح عاريا من جديد يحاول رد الاعتبار إلى ما هدم أولا. فنشأت الاتجاهات المحافظة فيه كرد فعل على العدمية وليبدأ ربما دورة تاريخية جديدة ابتداء من عصر وسيط جديد وحّد بين الواقع والقيمة فى البداية ثم فصل بينهما فى النهاية فانقلب من التنوير إلى التنوير المضاد، ومن النزعة الانسانية إلى النزعة العنصرية، ومن التحرر إلى الاستعمار، ومن تحرير العبيد لديه إلى استعباد باقى الشعوب. تكونت العقلية الأوربية بفعل هذا التطور التاريخى للوعى الأوربى، عقلية تجزيئية لا ترى من الواقع الا أحد جوا نبه ثم ترد الكل إليه. المعرفة اما حسية أو عقلية أو وجدانية وليست كل ذلك فى نفس الوقت. والمذاهب السياسية اما ليبرالية رأسمالية أو اشتراكية جماعية دون الجمع بينهما. الفن اما شكل أو مضمون، أما للفن أو للحياة حتى ضاعت الحقيقة الشاملة وتاهت بين الأجزاء. وتم تقسيم النشاط الذهنى بين الدين والعلم والفلسفة، بين النظر إلى أعلى والنظر إلى أسفل أو النظر إلى الامام. ونشب خصام بين الميادين الثلاثة إما الدين وإما العلم وإما الفلسفة(١).

٣- التنظير المباشر للواقع لتجاوز ثقافة النص وعقلية التأويل ومنهج القراءة إلى رؤية الواقع المباشر، وتنظيره تنظيرا مباشرا دون قراءته من خلال نص مسبق موروث أو وافد

---

(١) انظر كتابنا «مقدمة فى علم الاستغراب» ،الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

وبذلك يستمر المشروع الحضارى فى ابداع نصوص جديدة وليس فقط فى قراءة نصوص قديمة واعادة الاختيار بين البدائل، وتعود الحضارة من جديد كما نشأت أول مرة نشأة تلقائية باجتهاد عقلى خالص فى ظرف تاريخى محدد وربما بمشروع توحيد جديد للعالم المتحرر حديثا، شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، وصياغة مثل جديدة للعالم خالية من الهيمنة والعنصرية والصهيونية من أجل حوار متكافىء بين الحضارات، وحوار عدل بين الشعوب. فتعود لاسباب النزول دلالتها، أولوية الواقع على الفكر. الواقع هو الذى يستدعى الفكر. الواقع يسبق الفكر ولا يسبق الفكر الواقع. كذلك يأخذ الناسخ والمنسوخ دلالته فى التطور والزمان والتقدم، تغير الفكر بتغير الواقع، فالواقع مصدر الخصب والحيوية والنماء.

مازالت قضية تحرير الارض التحدى الاكبر لنا. فبالرغم من أننا عشنا عصر التحرر من الاستعمار المباشر ألا أننا مازلنا نرزح تحت الاستعمار الاستيطانى فى فلسطين. يحتل مزيداً من الاراضى عاما بعد عام من ١٩٤٨ إلى ١٩٥٦ إلى ١٩٦٧ إلى ١٩٨٢، توسع وراء توسع، من اسرائيل النكبة إلى اسرائيل الكبرى. هل يمكن اقامة لاهوت الأرض، وايجاد العلاقة بين الله والأرض فى علم كلام جديد فى مستقبل المشروع الحضارى «رب السموات والأرض» ، «هو الذى فى السماء اله وفى الارض اله»؟ هل يمكن اقامة فقه للارض، وتفسير للأرض، وسيرة للأرض، وفلسفة للارض، وتصوف للأرض، وجغرافيا للارض، وتاريخ للأرض وليس فقط لغة الأرض وأدب الأرض؟ هذا هو السبيل الابقى لبقاء سيناء ولولاء البدو للوطن الأم ولتحرير القدس وللحفاظ على العراق والبوسنة والهرسك وبورما أمام العدو، جعل الله والشعب والأرض ثالوثا مقدسا فى اله واحد(١).

وما زلنا نعيش قهر المواطن وكبت الحريات وتعذيب للمخالفين فى الرأى فى النظم التسلطية. التحدى أمامنا كيف يمكن صياغة نظرية فى الحرية تبحث عن معوقاتها فى ثقافتنا ووجداننا، وتحاول تأصيلها فى الشهادة باعتبارها شهادة على العصر فى فعل النفى «الاله» نفى الهة العصر المزيفة ثم فعل الاثبات «الالله» المبدأ الواحد الحق الذى يتساوى أمامه الجميع، وفى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وفى الدين والنصيحة، وفى نظام الحسبة، وفى الجهر بالحق، فالساكت عن الحق شيطان أخرس(٢).

---

(١) God, Community and Land, Theology of Land, in : Religious dialogue and revolution, pp. 175-82 Anglo - Egyptian bookshop, Cairo, 1977

(٢) «ماذا تعنى شهادة ألا إله الا الله؟» فى «الدين والثورة فى مصر» الجزء السابع «اليمين واليسار فى الفكر الدينى» ص ١٤٧ - ١٦١

وتزداد قضية العدالة الاجتماعية تأزما بزيادة البون الشاسع بين الأغنياء والفقراء. فأغنى أغنياء العالم منا وأفقر فقراء العالم منا. كيف نعمل على تقريب الهوة بين الطبقات، والانتقال من الملكية إلى الاستخلاف، وأن يكون للانسان حق التصرف وحق الانتفاع وحق الاستثمار وليس حق الاكتناز وحق الاستغلال وحق الاحتكار، وأن مصالح الناس وأدوات الانتاج كالزراعة (الماء والكلاء) والصناعة (النار) فى أيدى الأمة، وأن العمل مصدر القيمة وليس المضاربات والعمولات والسمسرة وتجارة المخدرات؟

ولما كنا نعانى من التجزئة والقطرية والخلافات إلى درجة الاقتتال والحروب الأهلية يكون المشروع الحضارى الجديد مشروع وحدوى بالضرورة، تعبير عن التوحيد فى الفكر والواقع، توحيد بين الشعوب دون فرق فى لون أو جنس أو عرق أو دين. تاريخنا وثقافتنا ولغتنا وأهدافنا ومصالحنا واحدة. وهذا لا ينفى التعدد، فالوحدة هدف ومصير والآراء مختلفة ومتعددة، تعددية فى النظر ووحدة فى العمل. ولما كنا شعوبا تعتمد على غيرها فى الغذاء والكساء والسلاح والعلم فان التنمية المستقلة تصبح هدفا قوميا عاما ومطلبا وطنيا بحيث يتم تحرير الارادة الوطنية من الضغوط الأجنبية. يتوجه المشروع الحضارى المستقبلى إلى التنمية المستقلة تنمية الموارد الطبيعية، المادية والبشرية، اعتمادا على الذات. وقد سخرت الطبيعة لارادة الانسان وصالحه. كما استعمر الله الانسان فى الأرض ليعمرّها. المشروع الحضارى الجديد مشروع تنموى بالضرورة يقوم على فعل الانسان فس الطبيعة واستخلاف الله له فى الأرض.

ولما كنا نعانى من التغريب فى حياتنا ومن التبعية فى ثقافتنا وسلوكنا فان الدفاع عن الهوية والأصالة أحد المطالب الرئيسية للجميع. وبسببه تخرج الحركة السلفية مناهضة للتغريب. المفاصلة هنا ضرورية «لكم دينكم ولى دين». ورفض التقليد والتبعية يساعد على الحفاظ على الهوية. المشروع الحضارى الجديد يثبت الهوية فى مواجهة التغريب، ويتمسك بالأصالة ضد التبعية.

وأخيرا، لما كنا نعانى من سلبية الجماهير وعدم اقتناعها بأى شىء يفعلون لأجله أى شىء فان الاحساس بالامانة والرسالة والاعداد بالمستقبل يساعد على القضاء على فتور الأمة الذى حاول الكواكبى من قبل القضاء عليه فى «أم القرى». أن المشروع الحضارى ليس

فقط مشروعا فكريا بل هو مشروع للتحقيق من خلال تجنيد الناس له حتى يتحول إلى قوة اجتماعية ومسار تاريخي.[1].

أن هذه التحديات الرئيسية في الواقع في حاجة إلى تنظير مباشر لها يسمح بالتعددية في الفهم والتفسير ومناهج التحليل والأطر النظرية واجتهاد جميع المدارس والتيارات الفكرية. فالحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد كما يقول الأصوليون القدماء. وجبهة وطنية واحدة ممثلة لجميع الأطراف قادرة على تحقيق هذا المشروع الحضارى الجديد دون استئثار طرف واحد بالسلطة مع استبعاد الاطراف الأخرى.

من هذه الجبهات الثلاثة تتم صياغة المشروع الحضارى الجديد. قد لا تكون متساوية فى الأهمية بالضرورة أو ذات عمق واحد فى الوعى القومى. فالذات القديم أعمق الجبهات الثلاثة يمتد أربعة عشر قرنا لوكان اسلاميا، وعشرين قرنا لو كان قبطيا وثلاثين قرنا لو كان مصريا قديما، أعماق ثلاثة متداخلة فى التاريخ لها مركز واحد هو الوعى القومى كالدوائر المتداخلة فى الحاضر، مصر مركز الوطن العربى والعالم الاسلامى وشعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. وقد تتفاوت هذه الجبهات الثلاثة من حيث اتساع القاعدة الجماهيرية. فالجبهة الأولى أكثر اتساعا فى قاعدتها الجماهيرية ومنها تخرج الحركة السلفية المعاصرة، والجبهة الثانية أقل اتساعا، قاصرة على النخبة المثقفة. أما الجبهة الثالثة فهى أقلها اتساعا نظرا لأنها تعتمد على الخطاب السياسى الذى ينقصه التصديق. مازال الفكر غائبا عنه تاركا مجاله للأدب، والشعر والرواية والقصة ومعاناة الناس.

ويستطيع المشروع الحضارى الجديد أن يضع الأمة فى سياقها التاريخى، وأن يدخلها فى نظام العالم والتعامل معه من موقع الندية والاستقلال. كانت الأمة باستمرار فى علاقة مع الآخر منذ نشأتها من الشرق والغرب، مع الفرس والروم ثم مع التتار والمغول والصليبين ، مع المعسكر الاشتراكى والمعسكر الرأسمالى. والآن بقت الأمة فى علاقة مع الغرب. كانت هذه العلاقة باستمرار عبر التاريخ على التبادل. اذا كانت الأمة فى موقع الاستاذ كان الغرب فى موقع التلميذ كما كان الحال فى عصرنا الذهبى الأول وفى قروننا السبعة الأولى ، العصر الوسيط الأوربى . واذا كانت الأمة فى موقع التلميذ كان الغرب فى موقع الاستاذ

(١) انظر دراستنا «الفكر الاسلامى والتخطيط لدوره المستقبلى» دراسات فلسفية ص ١٩١ - ٢٢٧، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧

كما هو الحال فى عصر التوقف والتدوين فى قروننا السبعة الأخيرة، العصور الأوربية الحديثة. كل منا لعب دور الاستاذ والتلميذ مرتين. نحن اذن على اعتاب دورة تاريخية ثالثة، من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين عندنا، ومن القرن الوحد والعشرين حتى القرن الثامن والعشرين عندهم. يتعامل كلانا من موقع الندية. كل منا استاذ فيما يعلم وتلميذ فيما لا يعلم. فلا يوجد معلم أبدى يعطى من طرف واحد ولا يأخذ شيئا. ولا يوجد تلميذ أبدى يأخذ من طرف واحد ولا يعطى شيئا. المشروع الحضارى الجديد قادر على الحوار بين الحضارات من موقع الندية والتكافؤ وليس من موقع الدونية تجاه الآخر الذى يتعامل معنا من موقع التفوق والعظمة. أن المشروع الحضارى الجديد لا تتم صياغته الا فى فلسفة جديدة للتاريخ تجعل الوعى بالفكر وعيا بالتاريخ.

(٣)

الفكر العربي المعاصر بين الجمود والتجديد

أولاً: تحديد العنوان

معنى الفكر العربى المعاصر انتاجنا الفكرى منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. وقد بدأت بروادها الثلاث، الافغانى مؤسس حركة الاصلاح الدينى، والطهطاوى مؤسس الليبرالية الحديثة، وشبلى شميل رائد التيار العلمى العلمانى. وتمتد جذور هذه التيارات الثلاثة فى التاريخ قبل عصر النهضة، عند محمد بن عبد الوهاب، وابن القيم، وابن تيمية، وأحمد بن حنبل بالنسبة للاصلاح الدينى، وعند الشيخ حسن العطار وابن رشد والمعتزلة وفقهاء السياسة الشرعية المتأخرين مثل الطرطوشى وابن الأزرق بالنسبة للتيار الليبرالى، وعند العلماء المسلمين، علماء الرياضيات والطبيعيات واللغة والتاريخ بالنسبة للاتجاه العلمى العلمانى. ولكن يكفينا عصر الرواد وما بعده لا ما قبله، وعصر النهضة وما بعده لا ما قبله.

ويضم هذا الفكر انتاج أربعة أجيال فى كل تيار، إذ أننا الجيل الخامس. فبعد الرائد الأول للاصلاح الدينى، وهو الأفغانى أتت أجيال ثلاثة أخرى بعده محمد عبده، ورشيد رضا، وحسن البنا. وحدثت الأزمة فى الجيل الخامس على يد الجماعات الإسلامية الحالية. وبعد الرائد الأول لليبرالية، رفاعه رافع الطهطاوى جاءت أجيال ثلاثة بعده، أحمد لطفى السيد، وقاسم أمين وعلى عبد الرازق، وطه حسين والعقاد، ثم ظهرت الأزمة فى الجيل الخامس بعد القضاء على الليبرالية بعد ثورة ١٩٥٢ وعودتها فى حزب الوفد الجديد وعند خالد محمد خالد. وبعد الرائد الأول للاتجاه العلمى العلمانى عند شبلى شميل توالت الأجيال الثلاثة بعده، سلامة موسى ونيقولا حداد، ويعقوب مروف وإسماعيل مظهر، وزكى نجيب محمود الأول. وظهرت الأزمة عند الجيل الخامس عند زكى نجيب محمود الثانى وفى ثنائية العلم والإيمان.

وهناك مفكرون على التخوم، بين تيارين. فالشيخ حسن العطار بين الاصلاح الدينى

بحث أعد للمؤتمر الفلسفى العربى الثالث المزمع عقده فى دمشق ١٥ أغسطس ١٩٩٠ ثم حالت حرب الخليج الثانية دون عقده. ثم عقد فى عمان ٢٠ - ٢٢ أكتوبر ١٩٩٢.

والاتجاه العلمى. بل أن الافغانى ومحد عبده بين الاصلاح الدينى والاتجاه الليبرالى. وقاسم أمين وعلى عبد الرازق بين الاصلاح الدينى والاتجاه الليبرالى كذلك. وهناك مفكرون على التخوم بين الليبرالية والعلمية مثل فؤاد زكريا.

التيارات الثلاثة إذن روافد متصلة فيما بينها نظراً لتداخل منابعها فى التراث القديم أو الغربى على درجات متفاوتة، ومصباتها فى الواقع العربى المباشر على اختلاف درجاتها فى الدخول فيه والقدرة على تغييره[1].

ولم تظهر هذه التيارات الثلاثة فى مصر وحدها، وإن كانت مصر نظراً لما تتمتع به من عمق تاريخى، ودولة مركزية، وموقع جغرافى جعلتها موطناً لظهور هذه التيارات الثلاثة وأجيالها الأربعة أو الخمسة من المصريين والعرب والمسلمين على حد سواء. فالأفغانى وجد مستقراً له فى مصر، وكذلك رشيد رضا، وشبلى شمبل، ويعقوب صروف، ونقولاً حداد. كتبوا فى مصر وهم من بر الشام.

كما تقوم هذه التيارات الثلاثة خارج مصر. فخير الدين التونسى صنو الطهطاوى ورائد الفكر الليبرالى مثله انطلاقاً من تونس. وعبد الحميد بن باديس والشيخ البشير الإبراهيمى صنوا محمد عبده ورشيد رضا فى الجزائر. والطاهر بن عاشور صنو حسن البنا فى مصر دون تأسيس جماعة. وعلال الفاسى صنو حسن البنا فى المغرب. والمهدى صنو الأفغانى فى السودان. والكواكبى صنو الأفغانى فى سوريا. والالوسيان فى العراق. والشوكانى فى اليمن أقران الأفغانى.والارسوزى وعفلق يحولان التيار العلمى العلمانى إلى قومية عربية فى الشام.

ولا تتميز هذه التيارات الثلاثة فى دين عن دين. فظهر مفكرون مسلمون ونصارى ممثلين لهذه التيارات على حد سواء. فأديب أسحق تلميذ الأفغانى يحول الاصلاح الدينى إلى نهضة شاملة قبل الطهطاوى . بل كان الأفغانى يؤثره على محمد عبده . وانتسب مكرم عبيد ولويس عوض والانبا شنودة إلى الليبرالية المصرية عند الطهطاوى ولطفى السيد، وعلى عبد الرازق، وقاسم أمين ، وطه حسين. أما التيار العلمى العلمانى الذى كان فى غالبيته من النصارى مثل شبلى شميل ، ويعقوب صروف وسلامة موسى وأخيراً ميشيل عفلق فقد ضم أيضاً إسماعيل مظهر، وزكى نجيب محمود ، وفؤاد زكريا. وضمت

---

(١) أنظر دراستنا: «كبوة الاصلاح»، دراسات فلسفية ص ١٧٧- ١٩٠ ، الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧.

الوجودية ، وهى صيغة معاصرة لليبرالية التقليدية كلامن عبد الرحمن بدوى وزكريا إبراهيم. كما ضمت الماركسية عبد الرحمن الشرقاوى وعبد العظيم انيس ومحمود أمين العالم وإسماعيل صبرى عبد الله وفؤاد مرسى وصادق جلال العظم والطيب تبزيني ورفعت السعيد مع غالى شكرى ومراد وهبة وغالب هلسا.

هذه هى مساحة الفكر فى تياراته الثلاثة وأجياله الأربعة. يتداخل فيه الإسلامى مع العربى نظراً لظروف نهاية الدولة العثمانية وظهور العروبة كبديل للعرب بعد انهيار الخلافه. فالنهضة الإسلامية موجودة عند رائد الاصلاح الدينى ولكنها تضم داخلها نهضة العرب وتحرر الأوطان. وكذلك الحال عند الكواكبى ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا. ولا فرق عند الطهطاوى بين مصر والعروبة والإسلام ولا عند الأجيال التالية له خاصة عند طه حسين والعقاد. بل أن ميشيل عفلق جعل الإسلام جوهر العروبة، ومن ثم فكل العرب مسلمون ثقافة. لذلك تستوى تسمية الفكر العربى المعاصر والفكر الإسلامى المعاصر لما كان الأفغانى رائده الأول. وتتداخل معه حركات الاصلاح الدينى فى الهند مثل أحمد خان ومحمد اقبال.

والجمود والتجديد لفظان متضادان. الأول يفيد المحافظة، والانغلاق على الذات، ورفض الآخر، وايثار التقليد على الاجتهاد، والاتباع على الابداع. ويمثله عادة الموقف السلفى الذى اشتهر بفتاوى ابن الصلاح ضد المنطق والفلسفة. والثانى يفيد التحرر، والانفتاح على الآخر، وقبول التحديث، وايثار الابداع على الاتباع. ويمثله عادة الموقف التجديدى أو التحديثى منذ عصر النهضة الحالى. يتجاذب الفكر العربى المعاصر أذن هذان الموقفان، الأول يشير إلى الماضى والثانى يجذب نحو المستقبل، الأول نحو المحافظة والثانى نحو التحرر. ويتحدد الفكر المعاصر كله بين هذين الموقفين، الاحجام والاقدام، كل منهما يمثل رد فعل على الآخر، ويجد سبب وجوده وشرعيته فى وجود الآخر وشرعيته. فالتمسك بالقديم رد فعل على التمسك بالجديد، والتمسك بالجديد رد فعل على التمسك بالقديم. قال الله وقال الرسول، يقابله قال ماركس وقال جون استيورات مل، قال ابن تيمية وقال ابن القيم يقابله قال اينشتين وقال فوكو. والحقيقة، أن كل الموقفين تابعان، الأول للماضى والثانى للمستقبل، الأول لتراث الآباء والثانى لتراث الآخر. كلاهما تبعية على التبادل. التابع واحد وأن اختلف المتبوع.

وقد استطاع الفكر العربى المعاصر تجاوز هذين الموقفين المتضادين المتشابهين إلى موقف

ثالث وهو موقف الانتقاء. يأخذ من التجديد دون تبعية، ويدرك الجمود دون انقطاع. فالانتقاء موقف وسط بين الجمود والتجديد. يتفق ومصلحة العصر. ويبدو التراثان متفقين متلاقيين، المعتزلة وفلسفة التنوير، ابن رشد والعقلانية الأوربية، العلوم الرياضية والطبيعية القديمة مع العلوم الحديثة. يكفى فقط معرفة نقاط الالتقاء حتى يتم الانتقاء. وقد أتهم الانتقاء خطأً أنه توفيق، والتوفيق تلفيق، والتلفيق تركيب غير متجانس. نقص فى الابداع، ونقص فى الشجاعة بل ونقص فى الأمانة. ويتعدى الأمر إلى أن يكون نقصا فى الذكاء، فى القدرة على التفكير. مع أن الانتقاء مرحلة حضارية ضرورية للانتقال من القديم إلى الجديد، ومن الخروج من قوقعة الذات إلى رحاب الآخر.

وسيتم عرض الموضوع اعتماداً على تحليل التجارب المعاشة، وتحليل نصوص الفكر العربى المعاصر باعتبارها تجارب حية تعبر عن مواقف فكرية واجتماعية. فالمنهج الظاهرياتى يصف الفكر باعتباره ماهيات. والظاهريات الاجتماعية تضع الماهيات فى الحراك الاجتماعى. المفكرون العرب المعاصرون علامات لدلالات، والدلالات مستقلة فى العلامات استقلال المحمول عن الحامل، والماهية عن الواقعة. والرؤية المباشرة للموضوع أصدق من عشرات الشواهد النصية والاحالات الخارجية. وإن مشاركة القارئ فى الرؤية أكبر دليل على صدق التحليل للخبرات المشتركة التى يعيشها جيل واحد، فى وطن واحد وفى عصر واحد.

ثانياً: نقد الجمود والتجديد

لما كان الجمود والتجديد نقيضين فى الظاهر متشابهين فى الباطن إلا أن لكل منهما ميزاته وعيوبه، ايجابياته وسلبياته. فلا يوجد فى الحراك الاجتماعى وفى مسار التاريخ خير مطلق أو شر مطلق. فمن مميزات الجمود الحرص على الأنا والمحافظة عليها على الأقل كنية طيبة وقصد خير، خوفاً على التراث، وحرصاً على الروح، درءاً لمخاطر الذوبان. كما أنه يمثل القدرة على نقد الآخر والتصدى له، والدعوة إلى مقاومته ورفضه أيضاً عن طريق اعلان النوايا وربما بافتعال وغباء، وتشنج وصراخ، واندفاع وعماء. فيرضى جماهير الأمة ونخبتها التقليدية بدلاً من الدخول فى مجابهة بلا استعداد، وقبول مخاطر لا سبيل إلى مقاومتها. ومن هذا التقابل بين الأنا والآخر تظهر روح الصراع فى الفكر معبرة عن قوى الصراع فى الواقع فترضى فى الناس حب النضال حتى ولو كان أجوفاً. ولما كانت الحركات الوطنية تقوم أساساً على الصراع بين الأنا والآخر فقد وجدت فى هذا الموقف

خير مصدر لها لتقوية هذا الصراع وتأسيسه ثقافياً وحضارياً بل ودينياً أحياناً. فخرجت معظم الحركات الوطنية من الجبة السلفية.

ومع ذلك، فللجمود عيوب ضخمة تفوق مميزاته وتتجاوزها وتتغلب عليها. منها الاغراق فى القديم والعجب به والزهو فيه، وكأننا قد انتصرنا فى حاضرنا مادمنا قد انتصرنا فى ماضينا. القديم قيمة فى ذاته، غاية لا وسيلة للتقدم الاجتماعى. نشوة الماضى تعمى عن احزان الحاضر، هروب من المواجهة واستسهال النصر. وأحياناً يتحول القديم إلى أن يكون بديلاً عن الواقع. فتظهر الصولات والجولات فيه، لعقيدة أو تصور أو طقس أو شعيرة كما هو الحال عند فقهاء الحيض والنفاس. وقد يتحول الغرور والثقة بالنفس إلى نوع من العنصرية الدينية والاختيار الألهى لاداء الرسالة على الأرض «وأن جندنا لهم الغالبون». وقد يتم استعمالهم من الأنظمة المحافظة حيث تدور المعارك الدينية بعيداً عن الواقع الاجتماعى والنظام السياسى اكتفاء بتطبيق الحدود واقامة الشعائر على الضعفاء دون الشرفاء. ويتم رفض الغرب فى الظاهر ثم التمتع بنعمه فى الباطن، معاداة الغرب فى العلن وموالاته فى السر. فالقصور شكلها عربى والارصدة فى البنوك الأجنبية، وزى الأمراء عربى والدفاع عن الأوطان مهمة العدو الأجنبى. فصل بين الأقوال والأفعال، بين الظاهر والباطن فى بيئة سنية تنقد الباطنية[1].

وللتجديد بطبيعة الحال مميزاته. فعن طريقه تحدث الصدمة الحضارية الضرورية لتقدم المجتمع، ورؤية الأنا فى مرآة الآخر لقياس المسافة بين التأخر والتقدم، فيحدث التحدى، وينشأ الدافع للحاق. حدثت الارهاصات عند الشيخ حسن العطار، ثم نصعت المرآة فى الحملة الفرنسية على مصر وزيارة الطهطاوى وابن أبى ضياف إلى باريس واستمرار هذه المقارنة بعد ارسال البعثات التعليمية إلى فرنسا خاصة. وقد تحققت بعض الانجازات العلمية والعمرانية مثل اقامة السدود وتشييد القناطر والخزانات، واقامه الصناعات المدنية والعسكرية، وانشاء المدارس والمعاهد العلمية. وكما قامت الحركة الوطنية من الجبة السلفية بل والثورات الوطنية أيضاً مثل ثورة عربى فى مصر ١٨٨٢ كذلك قامت الثورات الوطنية من ثنايا التيارات التجديدية. كما قامت ثورة ١٩١٩ فى مصر على اكتاف الليبراليين، وثورة ١٩٥٢ بفضل القيادات الوطنية العامة من الماركسيين والاخوان ومصر الفتاة.

---

(١) أنظر نقدنا لمناهج التغيير بواسطة القديم فى كتابنا «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم» ص ٣٧- ٤٤، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

ومع ذلك، فللتجديد عيوبه. منها حدوث شق فى الثقافة الوطنية بين الموروث القديم والوافد الجديد، ثم الصراع بين الرافدين، ونشوء حرب بين الأخوة الأعداء مازالت قائمة حتى الآن، كل منهما يكفر الآخر أو يخونه. تزدوج الثقافة ومناهج التعليم وأساليب الحياة ويغيب الميزان. مرة يميل إلى هذه الكفة ومرة إلى الكفة الأخرى. فإذا مال إلى كفة التجديد يتم نسيان الأنا وتقليد الآخر، وإذا مال إلى كفة التقليد يتحجر الأنا ويستبعد الآخر. وعادة ما يحدث التجديد بفضل النخبة، ويظل ثقافه الصفوة. أما الجماهير فيغلب عليها الرافد الأقوى فى ثقافتها الشعبية وهو الموروث. وبالتالى يصعب تأثير النخبة فى الجماهير وتصعب طاعة الجماهير للنخبة، وتنشأ ظاهرة الخلف بين النخبة والجماهير النخبة تجديدية، والجماهير، تقليدية. وإذا ما حولت النخبة نفسها إلى حزب سياسى، انعزل الحزب فى دائرة التجديديين، وانحسرت عنه الجماهير. واشتكى الجميع من عزلة الأحزاب، وسلبية الجماهير. يغفل التجديد طبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع تماماً كما يغفلها الجمود. فإذا كان الجمود يريد القيام بمرحلة تاريخية ولت ومضت فإن التجديد يريد القيام بدور مرحلة تاريخية مازالت قادمة. تنشأ من الخطأ الأول الحركة السلفية، وينشأ من الخطأ الثانى الاتجاه العلمانى. والمجتمع نفسه فى مرحلة انتقال من السلفية إلى العلمانية. ومن ثم يصبح الفكر العربى المعاصر مطابقاً للواقع إذا ما استطاع أن يواكب هذا المسار، من القديم إلى الجديد، وإن يدرك طبيعة المرحلة الانتقالية من الجمود إلى التجديد دون أن ينحاز إلى حد أحد الموقفين. فتتأصل ازدواجية الثقافة وازدواجية الشخصية الوطنية[١].

ثالثاً: من الجمود والتجديد إلي الانتقاء

لما كان الجمود يعبر عن مرحلة تاريخية ولت ومضت، وكان التجديد يقوم بدور مرحلة تاريخية مازالت قادمة فإن طبيعة المرحلة التى مر بها المجتمع العربى المعاصر والتى واكبها الفكر العربى المعاصر منذ فجر النهضة العربية منذ مائتى عام هو الانتقاء. ويعنى الانتقاء البداية بحاجات المجتمع العربى المعاصر حتى ولو كان أحساسا عاماً بها دون تفصيل، ثم قراءة الموروث والوافد من خلال هذه الحاجات حتى يستدعى الواقع العربى المعاصر فكراً مطابقاً له ومواكباً لمطالبه من مصدريه الرئيسيين: التراث القديم، والتراث الغربى. وقد حدث ذلك لدى التيارات الرئيسية الثلاثة التى تكون الروافد الرئيسية فى الفكر العربى المعاصر:

---

(١) أنظر نقدنا لمناهج التغيير بواسطة الجديد، المصدر السابق ص ٤٤- ٤٩.

الأصلاح الديني. والفكر الليبرالي، والتيار العلمي العلماني. فقد انتقى الاصلاح الديني من القديم الطبيعة والتطور من اخوان الصفا وابن بشرون، وأبي العلاء المعرى (الأفغاني). وانتقى من المعتزلة الحسن والقبح العقليين (محمد عبده) ومن أهل السلف التوحيد العملي (محمد بن عبد الوهاب)، ورفض الحكم بشريعة الجاهلية (الجماعات الإسلامية الحالية). وانتقى من التراث الغربي عقلانيته وعلميته وتخطيطه للعمران وصناعاته العسكرية ونظامه الليبرالي الذى يقوم على الملكية الدستورية، ونظام تعدد الاحزاب، والبرلمان، وحرية الفكر والقول والعمل. فبالاختيارات الأولى نهض الاسلاف، وبالاختيارات الثانية نهض الأوربيون المحدثون.

وانتقى الفكر الليبرالي من التراث القديم الشريعة الإسلامية (الطهطاوى) قارئاً اياها من خلال العمران ومتطلباته وركيزته الأساسية وهو التصنيع. كما انتقى كيف نهض الأسلاف بفضل الإسلام. وسيرة ساكن الحجاز. قد يكون أساس الاختيار باستمرار الاشعرية التقليدية لديه، ولكنها أشعرية معدلة تقوم على العقل والمصلحة. واختار من المحدثين فلسفة التنوير التى كانت وراء الثورة الفرنسية، واعلان حقوق الإنسان، والفصل بين السلطات، وروح القوانين والتسامح الديني، والعقد الاجتماعي، وتخطيط المدن. فالغرب السياسي نمط للتحديث (خير الدين التونسي). واختار الدولة الوطنية والتعليم الوطني والجامعة الوطنية بعيداً عن الأمة، (أحمد لطفي السيد). كما أختار العلمانية الحديثة، وفصل الدين عن الدولة، والخلافة عن السياسة كشرط للتقدم (على عبد الرازق). والمرأة الجديدة هي المرأة العصرية المتحررة من الحجاب والنقاب (قاسم أمين). والعقل قادر على الحكم على الأشياء، ونقد الموروث، واعتبار التعليم كالماء والهواء (طه حسين). كما أختار أيضاً النظام البرلماني والحريات العامة وحقوق الإنسان والمواطن (العقاد).

وانتقى الفكر العلمي العلماني من الغرب العلم الحديث، خاصة العلم الطبيعي. نظريات الضوء والصوت، والطاقة والحركة، والكوانتوم والنسبية (نقولا حداد) والنشوء والارتقاء (شبلي شميل، إسماعيل مظهر). وتأسست لذلك مجلة المقتطف للترويج لآخر المكتشفات العلمية الحديثة (يعقوب صروف). وتم ابراز العلوم الإنسانية مثل علوم اللغة والأدب، والجغرافيا والتاريخ باعتبارهاعلوماً طبيعية على الأقل فى مناهجها العلمية التى تدرس الوقائع الاجتماعية من أجل التركيز أيضاً على علوم الحياة مثل علم البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع من أجل بيان دور الحياة كنقطة بداية لكل العلوم وتحرير الكائن الحى من أسار

التقاليد الموروثة والعقد الجنسية والنفسية وأساليب القهر الاجتماعى (سلامة موسى). وقد تمت بلورة ذلك كله فى ابراز أهمية المنهج التحليلى كما ظهر فى الوضعية المنطقية حتى نحسن استعمال اللغة وبالتالى نحكم التفكير (زكى نجيب محمود). ثم اسقطت هذه الأختيارات على الموروث القديم من أجل أكتشاف علوم العمران فى القرآن حتى لا يبدو الوافد منعزلاً عن الثقافة الوطنية (شبلى شميل) أو محاولة تطبيق هذا الأختيار العلمى المنهجى فى الفكر العربى (زكى نجيب محمود الثانى) أو حدوث الردة والانقلاب رأساً على عقب من الوافد إلى الموروث (إسماعيل مظهر الثانى). فالانتقاء أولى مراحل الانتقال من الجمود إلى التجديد.

وللانتقاء مميزاته. منها وضع الموروث والوافد على نفس المستوى من القيمة دون رفع قيمة الموروث على حساب الوافد كما هو الحال فى الموقف السلفى أو رفع قيمة الوافد على حساب الموروث كما هو الحال فى الموقف العلمانى. وهذا فى حد ذاته تجاوز للموقف الأنفعالى، الهجوم والدفاع على التبادل، الهجوم على الوافد والدفاع عن الموروث كالموقف السلفى أو الهجوم على الموروث والدفاع عن الوافد كالموقف العلمانى، والتعامل مع التراثين تعاملاً عقلياً صرفاً. وقد يتطلب ذلك نقد القديم، فليس كل مورث صحيح، وليس كل قديم صائب. كما يتطلب ذلك الانفتاح على الجديد، فليس كل جديد بدعة، وليست كل بدعة ضلالة، وليست كل ضلالة فى النار. والاجتهاد هو فى النهاية الموقف بالنسبة إلى التراثين، الاجتهاد فى القديم، والاجتهاد فى الجديد. ويعنى الاجتهاد أعمال العقل ورؤية الواقع، والثقه بالنفس،والقدرة على التحرر من سيطرة القدماء، هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم، والقدرة على مراجعة الجديد، والبعد عنه مسافة بالقدر الذى يمكن الحكم عليه وفحصه وتقييمه. كما يجمع الانتقاء بين الشرعيتين، شرعية الماضى وشرعية الحاضر، ويلبى المطلبين،مطلب السلفيين ومطلب العلمانيين. ويحاول اعادة الوحدة إلى الثقافة الوطنية وبالتالى توحيد الشخصية الوطنية. وقد كان الانتقاء أيضاً مصدراً للحركة الوطنية. فكما كانت السلفية مصدراً للحركات الوطنية فى مصر فى ثورة ١٨٨٢ وفى حركة الاستقلال فى المغرب (علال الفاسى) وفى الثورة المهدية فى السودان، وكان التجديد أيضاً حاملاً للثورة الوطنية فى مصر ١٩١٩ فإن الانتقاء الممثل فى الاشتراكية العربية أو القومية العربية كان أيضاً مصدراً لكثير من الثورات الوطنية مثل ثورة ١٩٥٢ فى مصر، وثورة اليمن فى ١٩٦٣، وثورة الفاتح من سبتمبر فى ١٩٦٩، وثورة تموز فى العراق فى ١٩٥٨. كان مقياس الانتقاء هو النافع والمفيد والصالح العام وليس دفاعاً عن الفكر من

حيث هو فكر. كانت المعركة فى الخارج وليست فى الداخل، فى الواقع وليست فى الفكر. كانت ظروف العصر واحتياجات الناس والمشروع القومى هو نقطة البداية والمعيار الذى على أساسه يتم الانتقاء.

ومع ذلك كان للانتقاء عيوبه.فقد كان انتقاء جزئياً من القديم،واجتزاء منه دون معرفة ظروف ابداعاته الأولى،والقوى الاجتماعية التى كان يعبر عنها.ففصل الجزء عن الكل، وفقد دلالته على الصراع الاجتماعى.وتم أخذ الجزء الايجابى بعد فصله اياه عن الجزء السلبى،فضاع جدل الايجاب والسلب. بل ضاع الجزء الايجابى الذى سرعان ما اختفى من وعينا القومى أمام الحضور القاهر للجزء السلبى. وعادة ما يكون السلب فى المجتمعات النامية أقوى من الايجاب،والبحث فى معوقات التقدم أجدى من البحث فى مقومات النهضة. ويظل الانتقاء أقل من الابداع الجديد. فهو أختيار قديم لأشكال جديدة مع أن الجديد قادر على ابداع فكره، بناء على الاجتهاد الخالص،واعمال النظر فى المستقبل. الانتقاء هنا استيراد من القدماء كما يستورد المجددون من المحدثين.هو أخذ لحلول جاهزة بدلاً من استنباط حلول جديدة.هو استمرار لتراث قديم حتى بعد اعادة الأختيار بين البدائل أكثر منه ابداعاً لتراث جديد كبديل وحيد.والانتقاء وإن كان يدل على صواب الفكر،وصدق الأختيار إلا أن قوته فى الغطاء الفكرى أكثر منه فى تغيير الواقع،وابداعه فى اتساق الفكر مع نفسه أكثر من مطابقته للواقع.كما قد ينتهى أما إلى التبعية إلى الغرب والولآء السياسى له كما حدث فى الليبرالية (طه حسين) أو إلى ميل الميزان إلى القديم (العقاد).وعادة ما يخضع الانتقاء لمزاج المفكر أو لتقديره الشخصى أكثر من خضوعه لمتطلبات الواقع.فالواقع أختيار لأحدى قواه الاجتماعية.فقد يتم انتقاء الليبرالية والواقع أكثر تطلباً للاشتراكية.وقد يتم أختيار الأشتراكية العلمية والواقع أكثر تطلعاً إلى الاشتراكية الطوباوية.ثم تتعدد الانتقاءات،وتتكاثر المذاهب فوق الواقع وتتراكم البدائل النظرية فتتعادل فيما بينها وتتكافأ، والواقع نفسه يظل عصياً على الفكر، له قوانينه الخاصه، ومساره الخاص[١].

رابعاً: من الانتقاء إلي اعادة بناء الفكر العربي

ليست المشكلة فى الفكر العربى المعاصر أنه محاصر بين قطبى الرحا: الجمود والتجديد، فتلك طبيعة الفكر على مر العصور فى كل المجتمعات، وفى كل الحضارات، وفى كل

---

(١) أنظر نقدنا لمناهج التغيير بواسطة القديم والجديد، المصدر السابق ص ٤٩- ٥١.

المراحل التاريخية. وليست المشكلة ايجاد سبيل للخروج من فكى الكماشة هذه فى الانتقاد، فذلك ما تمت تجربته، فقد ازداد الواقع ايغالاً فى التأزم، وازداد عصيانه على التغير الاجتماعى. إنما القضية هى فى اعادة بنائه كله من الألف إلى الياء بحيث يكون مطابقاً ليس فقط مع نفسه هو الحال فى الانتقاء بل أيضاً مع الواقع فى حالة اعادة البناء.

ولما كان الفكر العربى فكراً تاريخياً ممتد الجذور فى التاريخ البعيد وفى التاريخ القريب بالرغم من عدم صياغة وعى تاريخى فيه أو مسار حضارى كقانون للتاريخ باستثناء السبعة قرون الأولى التى أرخ لها ابن خلدون وسؤال شكيب ارسلان الأخير «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟» فإنه لا يمكن اعادة بنائه دون البداية بالجذور. والجذر الأول للفكر العربى هو التراث القديم والذى منه تستمد الحركة السلفية قوتها والذى منه يخرج الرافد الأول فيه وهو الاصلاح الدينى. وطالما أن التراث القديم موروث رئيسى، ومخزون نفسى فى الوعى القومى فإن الفكر العربى سيظل مجرد صدى له وصورة للواقع تنعكس على مرآته. ومن ثم يكون التعامل مع التراث القديم هو المدخل إلى اعادة بناء الفكر العربى المعاصر. ويكون هذا التعامل بطرق ثلاثة:

الأول، فهم التراث فهماً تاريخياً لمعرفة ظروف انتاجه وكيف كان تعبيراً عن صراع القوى الاجتماعية والسياسية وقت أنشاء الدول. فالفرق الإسلامية كانت أحزاباً سياسية عبرت عن نفسها عن طريق العقائد فى مجتمع كانت العقيدة فيه مصدر التشريع. وافرزت السلطة السياسية القائمة عقائد أهل السنة ضد فرق المعارضة التى افرزت عقائدها المضادة، عقائد الشيعة، المعارضة السرية تحت الأرض، وعقائد الخوارج والمعتزلة، المعارضة العلنية، الخوارج على أطراف المدن وبالسلاح، والمعتزلة داخل المدن وبالرأى اعتماداً على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كأصل خامس من أصول الدين. وكانت الفلسفة أقرب إلى المعارضة، السرية منها مثل أخوان الصفا والفلسفة الاشراقية المتعاطفة مع التشيع، أو العلنية منها مثل فلسفة ابن رشد، ومواجهة العقل للسلطة. واختارت السلطة السياسية القائمة فقه النص لتقوية السلطة، سلطة مع سلطة. واختارت المعارضة فقه الرأى اعتماداً على العقل، وفقه المصلحة دفاعاً عن مصالح الناس. وأيدت السلطة تصوف المقامات والأحوال، وأذاعته بين الناس فى الزوايا والطرق، تصوف الورع والزهد والصبر والتوكل والرضا والقناعة والغيبة والفناء. فآثرت المعارضة تصوف المقاومة ودفع الظلم والجهاد والشهادة. فالتراث نتاج لصراع القوى السياسية، بين فقهاء السلطان وفقهاء المستضعفين.

والثاني، ولما كان الفكر العربى المعاصرفى مشروعه الأصلاحى، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج، وتمت حركة التحرر العربى فى جيلنا، والإسلام فى مواجهة القهر فى الدخل وهو ما لم يتم حتى الآن، بل زاد القاهر قهراً، وزاد المقهور أحساساً بقهره، بالرغم من بداية تحرك الشعوب حثيثاً فى الآونة الأخيرة (الجزائر، تونس، الأردن) فأنه يستطيع القيام بمهمتين فى نفس الوقت. الأولى نقد تراث السلطة وبيان كيفية انتاجه قديماً واستعماله حديثاً من خلال أجهزة الاعلام تدعيماً لها وطلباً للطاعة لأولى الأمر. فنظرية الذات والصفات والأفعال فى العقائد فى جوهرها نظرية السلطة. فالذات التى تتصف بالوجود والقدم والبقاء والقيام بالنفس والتعالى والوحدانية، والتى تتصف بالقدرة والحياة وتسمع وتبصر وتتكلم وتريدلا ندرى هل هى صفات الله أم صفات السلطان؟ اليست هى صفات السلطان أولاً ثم دفعت إلى حد الاطلاق فأصبحت صفات الله؟ ورئيس المدينة الفاضلة هل هو الله أم الأمام، الرب أم السلطان، الخالق أم الملك؟ لذلك يقول الفارابى: سواء قلت الله أو الأمام أو النبى أو الملك أو الفيلسوف فإنى أعنى نفس الشيء. وصاحب السيرة العطرة هل هو النبى أم الزعيم، الرسول أم القائد؟ كلاهما ملهم. وكلاهما تجب له الطاعة. والواحد الذى يفيض منه كل شيء هل هو الموجود الأول أم هو السلطان الذى يمنح ويمنع؟ هذه التصور الهرمى للعالم فى خدمة من: الله أم السلطان؟ وهذا التصور الرأسى للعالم. اثبات لله أم دفاع عن السلطان؟ والذى يفنى فيه كل مخلوق، الله أم السلطان؟ والفقيه الذى يفتى للناس، يفتى لمن: لله أم للسلطان؟ أن مهمة الفكر العربى المعاصر هو فك هذا الارتباط فى وعينا القومى، من جذوره التاريخية، بين الله والسلطان، وتحويل التصور الهرمى للعالم إلى تصور خطى، والتصور الرأسى للعالم إلى تصور أفقى حتى يتحرر الله من قبضة السلطان، ويصبح السلطان هو والناس سواء بسواء. مهمة الفكر العربى المعاصر نقد أيديولوجية السلطة حتى يتحرر منها الوجدان العربى المعاصر الذى مازال قائماً على التأليه، تأليه الحكام، وتأليه الأشخاص، وتأليه ما لا يعرف، وتأليه ما يعجز عن تحقيقة، وتأليه أمانيه وأحلامه فى الأغانى والأناشيد، والموشحات والأشعار.

والثالث، ولما كان الفكر العربى المعاصر لا يقوم بدوره بالنسبة لحقوق الإنسان والمواطن، ومازال فى تياراته الثلاثة، رموزاً حضارية على امتداد الوعى العربى فى التاريخ، تجميلا للموروث، وتكييفاً للوافد، ونعياً للواقع وحال الأمة، وكانت المعارضة التى تحمل عبأ التغير الاجتماعى مطاردة من أجهزة الأمن كما هو الحال فى المعارضة الإسلامية أو محاصرة بالاعلام ومتهمة بالفكر والالحاد كما هو الحال فى المعارضة الماركسية أو معزولة عن باقى

الجماهير العربية كما هو الحال فى المعارضة العلمانية يمكن للفكر العربى المعاصر تأصيل المعارضة عن طريق تأصيلها في جذورها التاريخية عند المعتزلة. فالمعارضة السرية حبلها قصير، تكتشفها أجهزة الأمن، ولا تثير الفكر، ولا تنير العقل. تعتمد على النشاط المكتوم الخارج على الشرعية الهشة التى يكفيها مواجهتها بالرأى، بالبيعة والشورى والعقد الاجتماعى، فالامامة عقد وبيعة واختيار. والله مبدأ عام يتساوى أمامه الجميع، قيمة عليا يتمثلها الناس، معيار شامل للسلوك الفاضل. اقترن الإيمان به بالعمل الصالح. ولا ينفصل التوحيد عن العدل. فالتوحيد والظلم لا يجتمعان. علاقة الحاكم بالمحكوم علاقة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كأصل من أصول الدين وليس كفرع من فروعه، فى العقيدة وليس فقط فى الشريعة. ولا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق. والخروج على الأمام واجب إذا لم يستمع إلى النصيحة وإلى أولى الحسبة وإلى قاضى القضاة. والشريعة تقوم على رعاية مصالح الناس، فالمصلحة أساس الشرع (الطوفى). ومقاصد الشريعة ابتداء هى الضروريات الخمس: الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة (الدين)، والكرامة الفردية والوطنية (العرض) وثروات الأمة (المال). وهى الضرورات الخمس التى منها تخرج حقوق الإنسان والمواطن فى العصر الحديث. والحكمة والشريعة صنوان. توجه الشريعة العقل نحو الطبيعة لاكتشاف قوانينها من أجل تسخيرها لصالح الإنسان وتعمير الأرض والاصلاح فيها. فالوحى والعقل والطبيعة ثلاثة أبعاد لحقيقة واحدة.

إن التحدى الأكبر أمام الفكر العربى المعاصر هو فك الارتباط بين أيديولوجية السلطة كما مثلتها الاشعرية، عقيدة السلطان، وأيديولوجية الاستسلام كما مثلها التصوف، عقيدة الجمهور. لقد قام الغزالى بهذا الارتباط منذ القرن الخامس ربما دفاعاً عن الدولة فى مواجهة الصليبيين. كتب «الاقتصاد» للسلطان و«الاحياء» للجمهور، و«المستظهرى» ضد المعارضة. وقد تغير الظرف التاريخى الآن. مهمة الفكر العربى المعاصر اعادة كتابة «المغنى» و«شرح الأصول الخمسة» للسلطان ليعرف أن التوحيد لا يقوم إلا على العدل. واعادة كتابة «أحياء علوم الدنيا» من أجل أن يعود الجمهور للعالم. وينهى حديث الفرقه الناجية، ويرد الاعتبار إلى الفرق الهالكة حتى تقوى المعارضة فى مواجهة السلطان. بدون هذا التحليل فى العمق للوعى التاريخى يظل الفكر العربى المعاصر بين قطبى الجمود والتجديد أو متجاوزاً اياهما فى الانتقاء، مرة من هذه الكفة ومرة من الكفة الأخرى، دون أن يحدث تغير جذرى فى بنائه التاريخى.

خامساً: من اعادة بناء الفكر العربي إلي صياغة المشروع القومي

أن اعادة بناء الفكر العربى عن طريق تحويل الوعى التاريخى من أساس إلى أساس آخر، من غلبة أيديولوجية السلطة إلى غلبة أيديولوجية الجمهور هى فى الحقيقة تمهيد لتحويله كلية إلى الواقع العربى المعاصر بادئاً من تحدياته الرئيسية. فاعادة البناء هو مجرد الاعداد النظرى له حتى يكون أكثر قدرة على ايجاد فكر مطابق ليس فقط مع نفسه، وتلك مهمة اعادة البناء، ولكن أيضاً مع واقعه. مهمة اعادة البناء هو ترتيب البيت من الداخل، واعداد الوعى العربى وعياً حضارياً تاريخياً سليماً دون اغتراب فى القديم بالجمود أو اغتراب فى تراث الآخرين بدعوى التجديد. وبعد ذلك تبدأ المواجهة، مواجهة التحديات العربية المعاصرة، والدخول فى الواقع العربى المباشر من أجل ايجاد فكر مطابق معه قادر على تنظير هذه التحديدات وايجاد آليات للتغير الاجتماعى. وهى تحديات سبعة منذ فجر النهضة العربية حتى الآن وربما لعدة أجيال قادمة لا نواجهها إلا بالجمود أو التجديد أو الانتقاء مما يزيد حدتها ودعوتها إلى فكر عربى مطابق على نفس المستوى من القوة والتحدى. وهى:

(١) تحرير الأرض. فمازالت فلسطين محتلة، وهى قلب الواقع العربى المعاصر. ومازالت قضية الأرض لم تحتل مكانها الرئيسى فى الفكر العربى المعاصر قدر احتلالها فى الفكر اليهودى القديم والمعاصر. كان من الطبيعى ألا تبرز عند القدماء، فالأرض كانت مفتوحة، والجيوش فاتحة ولكن مظان الخطر كانت الشبهات حول التوحيد من الأمم المغلوبة التى لم تستطيع مواجهة الجيوش الفاتحة من الأمام فالتفت لها من الخلف من مصدر قوتها، وهى العقيدة الجديدة. فدافع المتكلمون القدماء عن التوحيد ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً. أما الآن فالخطر موجه إلى الأرض احتلالاً وإلى الثروات استغلالاً. ومازال عالم الكلام المعاصر مثل محمد عبده فى رسالة التوحيد يعيد صياغة نظرية الذات والصفات والافعال، ولا يزيد الا فى التاريخ، وحركة التاريخ، وأن الوحى ممكن الوقوع بدلاً من السمعيات، النبوة والمعاد والإيمان والعمل والأمامة. كانت الأرض مركز العالم فى علوم الجغرافيا، وموطن المعادن والنبات والحيوان فى الطبيعيات من علوم الحكمة، وصورة للحق فى التصوف الفلسفى. فهل يستطيع الفكر العربى المعاصر أن يجعلها الموضوع الرئيسى فى الفكر اعتماداً على مصادره الأولى فى التراث القديم أو انفتاحاً على مصادره الثانية فى الثقافات المعاصرة؟ والعناصر الأولية موجودة. فالله فى الأصول الأولى «اله السموات والأرض»، «رب السموات والأرض»، «وهو الذى فى السماء اله وفى الأرض اله». فالسموات والأرض واجهتان

للالوهية لا أنفصام لها. والذى يستولى على الأرض يستولى على السماء، ويحتل نصف الالوهية. كما يمكن للطبيعيات القديمة أن تبرز باعتبارها فلسفة فى الأرض وليست مجرد الهيات مقلوبة. ويمكن للكون فى التصوف أن يعاد قراءته بحيث يكون شعر الأرض، مادام الحق والخلق شيئاً واحداً. ويمكن للتعليل فى علم أصول الفقه وللمصالح العامة أن تربط الشريعة بالأرض وبالكدح فيها. الأرض موضوع الجغرافيا الأول، ومركز التاريخ. على هذا النحو يستطيع الفكر العربى المعاصر أن يواجه الفكر اليهودى المعاصر فى ثالوثه الجديد: الله والشعب والأرض. وإذا ما انفتحنا على التراث الغربى فإننا أيضاً نستمد منه فلسفة الأرض وشعر الأرض مثل فلسفة فشته والمقاومة «أنا أقاوم فأنا أذن موجود»، «الأنا تضع نفسها حين تقاوم». كما يمكن النهل من الحركة الرومانسية وشعر الأرض، وفلسفة العودة. وإذا انفتحنا على التراث الشرقى فإنه يمكن الانفتاح على حب الأرض فى روسيا. كما يمكن تنظير فلسفة فى الأرض تنظيراً مباشراً اعتماداً على فرق الأرض المسرحية، وشعر الأرض، وغناء الأرض، ويوم الأرض، لعل الأرض تعود يوماً بعد أن عادت فى وعينا القومى.

(٢) حرية المواطن. صحيح أن الفكر العربى المعاصر كما تناول قضية الأرض على نحو غير مباشر وعلى استحياء من استخدام اللفظ فى التحرر من الاستعمار فإنه أيضاً تناول حرية المواطن على استحياء فى قضية الحرية ضد صنوف القهر الداخلى من الأمراء والسلاطين والطغاة. هناك أزمة للحرية والديموقراطية فى مجتمعاتنا الراهنة(١). ومازال الفكر العربى المعاصر يضع نفسه ابتداء من قضية الحرية أو التحرر. ولا يوجد مفكر عربى معاصر ينتمى إلى أى من التيارات الثلاثة لم يتعرض لقضية الحرية. ولكنها مازالت شعاراً وأملاً، غاية وحلماً. لم ترتبط بثقافة الأمة السائدة فى مكونها الرئيسى وهو التراث الذى مازال حياً فيها، يعطيها تصوراتها للعالم، ويمدها بموجهاتها للسلوك. لا يكفى اعادة تفسير القضاء والقدر باعتباره حرية الأختيار بين الشجاعة والأقدام كما فعل الأفغانى وأقبال. ولا يكفى جعلها حرية الأختيار بين بديلين بناء على مرجحات عقلية تقوم على التحسين والتقبيح العقليين كما فعل محمد عبده استئنافاً للاعتزال القديم، بل يمكن أن ترتبط بصلب العقيدة ومبدئها الأول فى الشهادة. فالشهادة سمع وكلام وليس خوفاً وجبناً وصمتاً. تقوم على فعلين: نفى فى «لا إله»، واثبات فى «إلا الله». فعل النفى يحرر الوجدان الإنسانى من

---

(١) أنظر دراستنا: «أزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا العربى المعاصر» فى «الدين والثورة فى مصر» ١٩٥٢ – ١٩٨١، الجزء الثانى «الدين والتحرر الثقافى» ص ٩٩ – ١١٨، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

كل آلهة العصر المزيفة، مادام الاله هو الدافع الأقوى فى السلوك الإنسانى، المال، الجاه، السلطة، الجنس... الخ. والاثبات يضع الشعور ويؤسسه على قيمة مطلقة، عامة وشاملة، ذاتية وموضوعية. والساكت عن الحق شيطان أخرس. والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر اعلان عن الحق، ونقد للواقع. والدين النصيحة لولاة الأمور ولعامة الناس. وتراثنا القديم والحديث مملوء بمواقف الحرية والتحرر. «لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟»، «إن الله خلقنا احراراً ولم يخلقنا عقاراً. والله لا نورث بعد اليوم»، من عمر إلى عرابى. ومن التراث الغربى نتمثل نظريات الحرية والتحرر التى تمتلئ بها الفلسفة الحديثة المعاصرة منذ ديكارت حتى سارتر، منذ حرية الاختيار عند العقليين إلى الحرية كشعور باطنى عند برجسون وتعبير عن الوجود الإنسانى عند الوجوديين. ويمكن للفكر العربى المعاصر ابداع موقفه النظرى الخاص بمعاناته من القهر الدائم. فالله هو الحرية وهو الخير «الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف».

(٣) العدالة الاجتماعية. وهى أحدى الاهتمامات الرئيسية فى الفكر العربى المعاصر فى روافده الثلاثة منذ أن اطلق الافغانى صيحته «عجبت لك أيها الفلاح، تشق الأرض بفأسك ولا تشق قلب ظالمك». ودعوة الطهطاوى إلى أن يكون الوطن موطناً للحرية والاشتراكية، وبداية الفكر الاشتراكى بل والماركسى فى ثنايا الفكر العلمى العلمانى عند شبلى شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر، ولكنها ما زالت مرتبطة بالتراث الغربى أكثر من ارتباطها بالتراث الإسلامى مع أنها راسخة فيه. ويشيع المحافظون أنها تتحقق بالزكاة، وفى المال حق غير الزكاة. فالمال استخلاف وليس ملكية خاصة. والملكية وظيفة اجتماعية للاستثمار والتصرف والاستنفاع وليس للاستغلال أو الاحتكار أو الاكتناز. وللحاكم حق التأمين والمصادرة للصالح العام. وما تعم به البلوى مثل الماء والكلأ (الزراعة) والنار (الصناعة) ملك للأمة وليس للأفراد، قطاع عام وليس قطاعاً خاصاً. والركاز أى كل ما فى باطن الأرض من معادن، بما فى ذلك النفط ملك للأمة، وليس للأفراد حكاماً أو قبائل. والعمل وحده مصدر القيمة. والتفاوت الطبقى بين أغنى أغنياء العالم وأفقر فقرائها ضد وحدة الأمة ورد فضول الأغنياء إلى الفقراء. ومن التراث الغربى يمكن تمثل كل الأيديولوجيات الاشتراكية، الخيالية والطوباوية والدينية والاخلاقية والاجتماعية والعلمية من أجل تحويلها إلى جزء من الثقافة الوطنية. كما يمكن للفكر العربى المعاصر أن يبدع تنظيراً للعدالة الاجتماعية بناء على واقعه واعتماداً على مصادره الأولى ، واعتماداً على بطولات

عمر وأبى ذر، والناصرية المكتومة فى صدور الناس.

(٤) وحدة الأمة. لقد حاول الفكر العربى المعاصر تناول موضوع الوحدة منذ الاصلاح الدينى ونداءته من أجل الوحدة الجزئية أو الفورية، المرحلية أو الشاملة منذ وحدة وادى النيل، ووحدة المغرب العربى، ووحدة المشرق العربى، ووحدة الأمة العربية، ووحدة الأمة الإسلامية حتى الجامعة الشرقية. بل أن الفكر الليبرالى بتركيزه على مصر إنما كان يركز على الأقليم – القاعدة فى الوحدة بدوائرها الثلاثة العربية والأفريقية والإسلامية. كما ركز التيار العلمى على الوحدة العربية وكما بدا فى القومية العربية التى تعتمد على الإسلام كثقافه لكل العرب. ومع ذلك يظل الفكر العربى بعيداً عن ميتافزيقا الوحدة التى تتجلى فى الاله الواحد «أن هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون»، النابعة من التصور الوحدوى للعالم. أن وحدة الأمة ليست فقط وحدة مصالح أو أهداف تقوم على التاريخ المشترك واللغة الواحدة وإنما هى حقيقة تنبع من ضمير الأمة وتصورها للعالم. وحدة الأمة صورة الله فى التاريخ، ووحدانية الله أنما تتجلى فى وحدة الأمة[1]. وهنا تسقط كل الحدود حتى ولو كانت من صنع الاستعمار أو دفاعاً عن كراسى الحكم فى الدولة القطرية. وإن قوة تجارب الوحدة خاصة الوحدة الألمانية والوحدة الايطالية لهى نابعة من ميتافيزيقا الوحدة عند الفلاسفة المثاليين خاصة هيجل. فالروح الواحد أساس الدولة الواحدة. يمكن للفكر العربى المعاصر كما ينهل من الله والوحدة يتمثل الروح والدولة فى الثقافة الغربية. كما يمكنه ابداع تجاربه فى الوحدة بداية بوحدة الفكر، ووحدة الجمعيات العلمية والثقافية المتناظرة، ووحدة النقابات والتنظيمات الشعبية، ونهاية بالوحدة السياسية.

(٥) تنمية الموارد. وهو موضوع لم يتناوله الفكر العربى المعاصر تناولاً مباشراً. بل تركه للاجتماعيين والاقتصاديين والسياسيين مع أن فلسفة التنمية تقوم أساساً على مفاهيم رئيسية مثل الطبيعة، والتقدم، والتسخير.. الخ. كانت مهمة الفكر العربى المعاصر منذ فجر النهضة العربية اليقظة العربية والوعى العربى وليست تنمية المواد. كان موجهاً نحو الإنسان والأمة أكثر منه نحو المادة والطبيعة، فليس بالخبز وحده يحيا الإنسان. ولكن العالم العربى اليوم يعتمد فى أكثر من ٧٠٪ من غذائه على الخارج على العدو الذى نصارعه والذى نريد أن نتحرر منه. أن التوجه نحو الروح لا يكفى. فالروح طبيعة، والحق خلق، والنفس بدن. أن

---

(١) أنظر حوارنا مع الصديق محمد عابد الجابرى فى «حوار المشرق والمغرب» حلقة الوحدة العربية، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠.

اثبات خلود النفس قد تم من قبل، ويبقى الآن اثبات بقاء البدن ضد المرض والجوع والعرى والتشرد فى العراء. ويمكن للفكر العربى أن يعتمد على مصدره الأول فى تسخير الطبيعة والكدح والسعى فى الأرض واستعمارها ونحت الاحجار بيوتاً، وأخذ اللباس من جلود الانعام، والطعام من السمك الطرى، ومن الطير المختلف ألوانه، وأن يركب البغال والحمير، وأن يحول الصحراء الصفراء، الهشيم الذى تذروه الرياح إلى أرض خضراء، كلما نزل عليها الماء، اهتزت وربت. تلك صور التنمية والسيطرة على الموارد، «لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر». التطور سنة الكون، والارتقاء سنة الحياة، فى الطبيعة وفى الإنسان، من العلقة فالمضغة فالعظام فاللحم فالخلق الآخر. كما تطور الوحى على مراحل منذ آدم حتى آخر الأنبياء، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. والنسخ يعنى الازالة والاثبات، وتطور الشرائع فى الزمان طبقاً لتغير المصالح وتنمية القدرات. والاجتهاد يعنى القدرة على السيطرة على الوقائع المتجددة خارج النص الذى يعطى القاعدة أو المعيار. واستطاع حى بن يقظان بنفسه فهم الطبيعة والسيطرة على ظواهرها. والمقامات والأحوال تقدم وارتقاء وصعود، ولو أن الغاية القصوى فى الأعلى ويمكن تحويلها إلى الأمام. لذلك يمكن تمثل فلسفات التقدم فى الغرب وفلسفات التاريخ التى تكمن وراء فلسفات التنمية. ويمكن للفكر العربى أن يبدع فلسفته الخاصة لتنمية الموارد بالتوجه نحو الواقع مباشرة، مصدر كل فكر.

(٦) اثبات الهوية. وهى قضية تعرض لها الفكر المعاصر نظراً لخلل العلاقة بين الأنا والآخر ونتيجة للتقليد، تقليد القدماء أو تقليد المحدثين. فكل ثقافات الاطراف فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية تعانى من هذه القضية، قضية صلتها بالمركز، وغزو ثقافة المركز لها. وهنا تنشأ ضرورة اثبات الهوية فى مقابل التغريب، ووضع الأنا فى مقابل الآخر. وينشأ الجمود من الانغلاق على الأنا وخوفاً من التبعية للآخر، كما ينشأ التجديد خوفاً من الانغلاق على الأنا ورفض الآخر. والحقيقة أن علاقة الأنا والآخر هى علاقة الهوية والاختلاف، فلا ابداع دون اثبات الأنا وتقابله بل وتضاده مع الآخر فى عصر سيطر الآخر فيه وهو فى المركز على الأنا، وهو فى الأطراف. ويمكن للفكر العربى المعاصر الاعتماد على تراث الأنا فى تحريم الموالاة «إن الذين يوالونهم منكم فإنه منهم»، وعلى التقابل «لكم دينكم ولى دين». كما يمكن الاعتماد على كل فلسفات الهوية واثبات الأنا فى التراث الغربى. ويمكن للفكر العربى المعاصر أن يكون له ابداعه الخاص فى اثبات الهوية والاختلاف، الوحدة والتنوع، الاصالة والمعاصرة، وهو هم مازلنا فيه منذ فجر النهضة العربية الجديدة.

(٧) حشد الجماهير. كان حلم الأفغانى تكوين حزب ثورى قادر على تحقيق مشروع الاصلاح، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج، والقهر فى الداخل. ولكن نظراً لعدم استقراره فى مكان واحد صعب عليه تحقيق الحلم. فأنشأ حسن البنا تنظيم الأخوان المسلمين تحقيقاً لهذا الحلم القديم. وبعد الصدام مع الثورة انتهى التنظيم، وتحول إلى جماعات سرية أو علنية مطاردة من أجهزة الأمن دفعاً لها بعيداً عن الشرعية الاجتماعية. وفشلت محاولات الضباط الاحرار فى تكوين احزاب ثورية جماهيرية قادرة على تحقيق المشروع القومى العربى، وظلت احزابا نخبوية سلطوية تنأى الجماعير عنها حتى اكتسبت مناعة ضد أى عمل حزبى، ووضعت همها فى التحزب للاندية الرياضية أو للقبائل والطوائف والفئات المهنية. وعمت ظاهرة اللامبالاة أو الفتور. كم بلا كيف، أعداد بلا قيمة، أغلبية عددية مهزومة أمام اقلية منظمة. أن التحدى أمام الفكر العربى المعاصر هو كيفية التصدى لهذا الخلل اعتماداً على أصوله الأولى فى الأحساس بالرسالة والأمانة وبالاستخلاف فى الأرض وورائتها القوم المؤمنون. أن الحزب البروليتارى هو الوريث الوحيد للأفكار كما أعلنت الماركسية. والحزب الثورى هو القادر على حشد الجماهير. ويمكن للفكر العربى أن يبدع فى ذلك. وقد حقق العرب استقلالهم الوطنى، وأنشأوا الاحزاب والتنظيمات الثورية، ولديهم ابداعاتهم فى الحزب القائد. أن الفكر والعمل واجهتان لعملة واحدة، والنظر والممارسة هم واحد، هم العلم والوطن، والعالم والمواطن، والفكر والقائد[١].

سادساً: المشروع القومي وآليات التغيير الاجتماعي

أن الفكر العربى المعاصر لا يمتد فقط بين قطبى الجمود والتجديد ولكن يمتد أيضاً بين قطبى النظر والممارسة. لقد خرج الفكر العربى من أتون الواقع العربى يهدف إلى التغيير قدر هدفه إلى التنظير. ولكنه حتى الآن كان أقرب إلى الأول منه إلى الثانى. وإن أحد وسائل خروج الفكر العربى المعاصر من بين قطبى الرحا، الجمود والتجديد، هو البحث عن آليات التغير الاجتماعى وطرق تحقيق المشروع القومى الذى ساهم الفكر العربى المعاصر فى صياغته. وهناك آليتان:

(١) الحزب الثورى القادر على تحقيق المشروع القومى العربى الذى صاغة الفكر العربى المعاصر. وهو الحزب الطليعى، المعبر عن مصلحة الأغلبية الصامتة، والحامل للاهداف القومية. وهو القادر على تحريك الجماهير وعلى انزال الملايين إلى الشوارع. هذا

---

(١) أنظر دراستنا «الفكر الإسلامى والتخطيط لدوره الثقافى المستقبلى» دراسات فلسفية، ص ١٩١ – ٢٢٧، الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧.

هو المقياس، وليكن بعد ذلك هذا الحزب أو ذلك. ولا فرق بين حزب يقوم على الوطنية أو حزب يقوم على العروبة أو حزب يقوم على الإسلام. فالوطن والعروبة والإسلام ثلاثة دوائر متداخلة مركزها واحد. الوطن هو الأساس. هو جزء من كل، وحب الأوطان عاطفة دينية. والعروبة نطاق أوسع تجمع الأوطان التى فرق بينها الاستعمار. والإسلام ثقافة الجميع، وريث اليهودية والمسيحية. فكل منا مولود فى مكان هو الوطن، لغته العربية، وثقافته إسلامية. واليهودية والنصارى عروبيون لغة ومسلمون ثقافة. فإن غاب هذا الحزب الآن فعلى الأقل جبهة وطنية من مجموع الأحزاب الثورية القائمة لتنفيذ هذا الحد الأدنى من الاتفاق فيما بينها، وهو المشروع العربى القومى الموحد الذى قام الفكر العربى المعاصر بصياغته مع السماح بتعدد الاطر النظرية بناء على الأيديولوجيات الأربعة القائمة فى الفكر العربى المعاصر: الليبرالية، والقومية، والماركسية، والاسلامية. وللكل الحق فى حرية التعبير، والتوجه للجماهير، والوصول إلى المؤسسات الستورية بالانتخاب الفردى الحر دون تخوين أو تكفير لأحد. فالوطن للجميع. وتحديات الواقع العربى فى مواجهة الجميع.

(٢) الجمعيات الثقافية والعلمية والمنتديات الفكرية قادرة أيضاً، فى غياب الحزب الثورى أو معه، بتحقيق المشروع القومى على مستوى حشد الجماهير وتوعية الناس، وتحويله من صياغة النخبة إلى حركة شعبية عامة. وكثيراً ما حكمت أحزاب سياسية ولم تترك أثراً فى الناس. وكثيراً ما لم تحكم جمعيات علمية أو منتدبات ثقافية وكانت لها أبلغ الأثر فى النفوس. كما تستطيع الجامعات الحرة أن تكون منبراً للوحدة الوطنية، ونموذجاً للحوار الوطنى، وطريقاً إلى الاجماع الوطنى العام. وتستطيع الحركات الشعبية والتجمعات النقابية والمهنية وجمعيات حقوق الإنسان أن تؤسس تياراً شعبياً عاماً حاملاً للمشروع القومى فى حالة تقاعس أجهزة الدولة الرسمية ومؤسساتها الثقافية والتنفيذية. أن ضعف الأحزاب السياسية القائمة ونشأتها فى حضن السلطة تجعلها عاجزة عن ممارسة دورها الشعبى. أما التنظيمات الشعبية المستقلة فإنها تحظى بثقة الناس، ولها فاعلية أكثر فى آليات التغير الاجتماعى. أن الفكر العربى المعاصر بين الجمود والتجديد ليس مجرد عرض مواقف لهذا الفريق أو ذاك وإنما هو وصف لحالة الفكر الراهنة فى حركتى الأحجام والأقدام (الخلف والأمام)، والنظر والعمل (الأعلى والأدنى). هو جزء من تجربتنا الثقافية ومن مأساتنا اليومية. نتحمل مسؤوليته، وعلينا تبعته. فنحن لسنا مستشرقين نشاهده من الخارج، ونموضعه لنحكم عليه. أنه حكم على النفس ورصد لتجربة الجيل. أنه أشبه بالسيرة الذاتية للمفكر أو بالاعتراف العلنى أمام جيله إلى أى حد هو أحد أبعاد الفكر العربى المعاصر، وإلى أى حد الفكر العربى المعاصر هو أحد آفاقه.

(٦)
مستقبل الثقافة العربية في نظام عالمي متغير

أولاً: الثقافة والأمة

فى حالة الاحباط العامة التى تسود الأمة حالياً والأحساس بالضياع السارى عند الجميع بعد أن تعثرت النهضة العربية التى بدأنا منذ القرن الماضى ثم تسرب الاستقلال الوطنى من بين أصابعنا فى النصف الثانى من هذا القرن وانهيار المشروع العربى فى الثورات العربية لهذا الجيل بعد انقلابها على أنفسها، وتحولها من ذاتها إلى ثورات مضادة، واحتجاب القلب فى مصر، وشلل الاطراف أو عدم اتزان حركتها فى حربى الخليج الأولى والثانية يطرح السؤال عن مستقبل الثقافة العربية فى عالم متغير. وهو فى الحقيقة سؤال عن مستقبل الأمة لعربية موضوعاً على استحياء وبصفة أخف. فالسؤال عن مستقبل الثقافة أخف وطأة من الحديث عن مستقبل الأمة. الأول يمكن تداركه، والأمة، مصدر الثقافة باقية. فى حين يتوجه الثانى مباشرة إلى وجود الأمة ذاته ومصيرها فى التاريخ.

وأمام هذه التغيرات السريعة فى العالم، انهيار المعسكر الشرقى الحليف التقليدى للأمة العربية والذى آزره ابان حركات التحرر الوطنى وبناء الدول المستقلة، وتسلط المعسكر الغربى، وسيطرته على المنظمات الدولية صراحة واستخدامها لأغراضه بعد أن أصبح القطب الأوحد فى العالم وبعد التدخل الأمريكى الغربى فى الخليج وضياع ما تبقى من الكرامة العربية، وبعد اراقة العربى لدم العربى، وتبعيتنا جميعاً للغرب، ووقوفنا معه بالسلاح فى خندق واحد أو اعطاء الشرعية لتدخله أو الخوف والوجل منه على الحدود والأوطان طمعاً فى الغذاء أو فى الدفاع أو فى اسقاط الديون، وبعد الهجرات اليهودية السوفيتية إلى فلسطين وشهادة عصر اسرائيل الكبرى، بعد هذا كله يتساءل العرب عن مستقبلهم فى هذا النظام العالمى الجديد، هل فيه أم خارجه؟ هل هم قوة مؤثرة تجعل لهم دوراً فيه أم هم على هامشه ترتب لهم الأدوار؟

ندوة مستقبل الثقافة العربية فى عالم متغير، أغسطس، القاهرة ١٩٩٢.

هنا يأتى مستقبل الثقافة العربية باعتبار كاشفاً لمستقبل العرب فى هذا النظام العالمى الجديد. فإن تعثر العرب فى حاضرهم فى تخطيط اقتصادهم وتطوير مجتمعهم وتصنيع سلاحهم وتشريع قوانينهم وتأسيس نظمهم إلا أن رصيدهم الثقافى فى الماضى يعطيهم وعياً تاريخياً بالمستقبل، ويجعلهم يرتكنون إلى مصدر قوتهم لعلهم يستطيعون اقالة الحاضر من عثرته. فالثقافة العربية مرآة تعكس حاضر الأمة العربية ومصيرها. ولا يمكن رصد مستقبل الثقافة لعربية إلا بعد وصف الحالة الراهنة للثقافات فى نظام العالم القديم ومصيرها فى نظام العالم الجديد مثل انهيار المعسكر الشرقى وانفراد المعسكر الغربى بالعالم وتوقف العرب بين انهيار الحلم القديم ومأساة الواقع الجديد(١).

ثانياً: انهيار المعسكر الشرقي

لما كانت كل قوة فى العالم تستند إلى ثقافة فإن المعسكر الشرقى باعتباره أحدى القوتين العظميين يستند إلى ثقافة. وانهياره إنما يعنى انهيار الثقافة التى يقوم عليها.

ويتمثل هذا الانهيار فى الآتى:

١ - انتهت الداروينية كأساس ميتافيزيقى للحياة الإنسانية. فبعد أن وضع هيجل الصيرورة فى مقابل الوجود، والحركة فى مقابل الثبات انتقل ذلك التحول من الروح إلى الطبيعة عند دارون فى النظرية التطورية. ونشأت الماركسية فى القرن التاسع عشر وهى تنتقل من الاشتراكية الاصلاحية الدينية الأخلاقية المثالية فى القرن الثامن عشر إلى الاشتراكية العلمية فى القرن التاسع عشر طبقاً لروح العصر وثقافته السائدة. ولما كانت المذاهب الفلسفية فى الوعى الأوربى موجات ضد موجات، ردود أفعال على أفعال، تولد بدورها ردود أفعال أخرى أصبحت كلها بنت عصرها، تنقضى بانقضائه، وتنتهى باعلان قصور المذهب السابق وأهمية المذهب الجديد حتى يأتى مذهب ثالث يعلن قصور المذهب الحالى وولادة المذهب الجديد(٢). انتهى عصر الداروينية الذى نشأت فيه الماركسية، وتطور التاريخ، وتغير العصر، ولم تعد الماركسية ذاتها اشتراكية علمية بل أحدى المذاهب الفكرية فى القرن التاسع عشر لا تتفق مع متطلبات القرن العشرين. وبالرغم من ظهور ماركسية القرن

---

(١) حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب، الفصل الثامن: مستقبل الوعى الأوربى ص ٦٩٣-٧٩١، مدبولى، القاهرة ١٩٩١.

(٢) المصدر السابق، الفصل السابع: بنية الوعى الأوربى، رابعاً: المذاهب الفلسفية ص ٦٤٢- ٦٦٥.

العشرين كوسيلة لتجاوز داروينية القرن التاسع عشر، الماركسية الهيجلية (كوجيف)، الماركسية الكانطية (آدلر)، الماركسية الفرويدية (ماركوز)، الماركسية البرجسونية (جارودى)، الماركسية البنيوية (التوسر، سيباج)، الماركسية الظاهراتية (ترك فان تاوو)، الماركسية الليبرالية (سيدنى هوك)، الماركسية العربية (العروى)، الماركسية الوجودية (سارتر)، الماركسية الإنسانية (ميرلوبونتى)، الماركسية الثقافية (جرامشى)... الخ إلا أنها كانت مجموعة من الكتابات النخبوية الفردية التى لم تتحول إلى نظم سياسية ودول. كما اتهمت بالتحريفية والرجعية والمثالية. وخرج معظم ممثليها من الحزب الشيوعى بعد نقدهم للماركسية الحرفية التقليدية المادية الداروينية[١].

٢ - ولما كانت الماركسية قد نشأت فى القرن التاسع عشر، عصر المذاهب الكبرى الشامخة، الرؤية الواحدة التى تفسر العالم، التصور العام الذى يندرج تحته كل شىء، الهيجلية نموذجاً، ظهرت هذه الروح فى الماركسية التقليدية فأصبحت مذهباً عاماً يفسر كل شىء. بل تغلب المذهب على المنهج، وسيطر المنغلق على المنفتح. فتحولت الأنظمة السياسية الماركسية إلى نظم شمولية تسيطر على كل شىء، وتنظم كل شىء. فسيطرت الدولة على جميع مظاهر النشاط الاقتصادى والسياسى والاجتماعى، وتنازل الفرد عن حريته وفرديته ونشاطه لحساب المجموع الذى تجسده الدولة. وتأسس الحزب الواحد الذى يضم جموع الشعب. وأصبح النظام الشمولى عنواناً للنظم السياسية الماركسية فى أوربا الشرقية وفى آسيا. ولما كانت سيطرة الدولة فى حاجة إلى أداة ظهرت قوة الجيش والشرطة وأجهزة الأمن والمخابرات العامة لأحكام السيطرة على كل مظاهر النشاط الاجتماعى والفردى. وعادت الدولة الثورية الشعبية إلى القيصرية السابقة أو إلى العصور الوسطى القديمة. لم تتغير النبية، القيصر أم الحزب، الله أم سكرتير عام الحزب.

٣ - وارتبطت الأممية بالشمولية. فالماركسية نظام أممى، لا يفرق بين شعب وشعب، ولا يميز بين جنس وجنس أو قومية وقومية أو طائفة وطائفة. وانتشرت الأممية من خلال أجهزة الأمن لرصد الحركات القومية واطفاء النار قبل الحريق، والقوميات تزداد تبلورا فى الاعماق حفاظاً على هويات الشعوب. وبقدر ما تنتشر الأممية على السطح بالقوة تقوى القوميات فى العمق بالهوية الذاتية حتى غلى القدر، وتفجرت القوميات، وانهارت الأممية. والحقيقة أن

---

(١) حسن حنفى: قضايا معاصرة، الجزء الأول، هربرت ماركوز، الفلسفة والثورة ص ٥٠٣- ٥٢٥ دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦.

هذه الأممية اعتمدت على أحدى القوميات الكبرى، القومية السوفيتية لروسيا الاتحادية من أجل الهيمنة على باقي القوميات كدعوات تحررية للشعوب. ولما كانت القوميات قد تداخلت وتوزعت وتشتت فى عديد من المناطق، كل منها يبغى وحدة أراضيه نشأ الصراع بين القوميات إلى حد النزاع المسلح على الحدود وفى الداخل فى البؤر القومية المعزولة داخل القومية الأكبر. وانقلبت الأممية والشمولية والنزعة الإنسانية إلى أبشع أنواع العنصرية والطائفية. وتفتت الدولة الاتحادية مثل يوغوسلافيا. ووقعت مذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك، ونشب النزاع المسلح بين أرمينيا وأذربيجان، ومولدافيا وروسيا والبقية تأتى، تفتيت القوميات إلى حد المتناهى فى الصغر[١].

٤ – وقد حافظت الثقافات الوطنية على القوميات من الانصهار، وازدهرت بازدهارها. كانت الماركسية ثقافة فوقية، رسمية، من خلال أجهزة الدولة، الصحافة والاعلام ومقررات الجامعات. وكانت الثقافات الشعبية ثقافة تحتية تزهر كلما زاد الضغط، وتتبلور فى الاعياد الخاصة تعبيراً عن الهوية القومية. كانت الثقافة الرسمية على السطح، والثافة الشعبية فى الاعماق. كانت الأولى ثقافة مفروضة من الخارج بينما كانت الثانية تعبر عن الموروث الثقافى فى الداخل. الأولى اغتراب ثقافى وتزييف للوعى، والثانية أصالة ثقافية هوية ذاتية. وبالرغم من ازدهار الفنون الشعبية والتركيز على الطابع القومى للشعوب إلا أن هذه المظاهر كانت احتفالية خالصة ولا تعبر عن الهوية الذاتية الثقافية. الجسد يضحك والروح يبكى، الفم يغنى والقلب يدمى. تحولت بخارى وسمرقند وطشقند إلى متاحف فنية وآثار من القرون الخالية وكأنها غرناطة فى أواسط آسيا، والإسلام كثقافة شعبية ما زال حاضرا فى قلوب المسلمين فى جمهوريات آسيا الوسطى. فإذا كان الفن يحافظ على الطابع القومى للشعوب فإن الثقافة تحافظ على الاستقلال الوطنى لها.

٥ – وقد أدى مفهوم الصراع الطبقى إلى قسمة الأمة إلى فئات متناحرة، وتقسيم المجتمع الواحد طبقاً لمستوى الدخل، وهو شىء متغير. فالطبقات الاجتماعية فى حراك مستمر إلى أعلى أو إلى أدنى. ولا توجد سمات تابعة لكل طبقة. وقد يستقل الوعى الفردى دخل الطبقة. قد يوجد وعى بروليتارى فردى وسط الطبقة البرجوازية، وقد يوجد

---

(١) وقع جدال شهير بين الرئيس جمال عبد الناصر وخروشوف وعبد الناصر فى دمشق فى السنة الأولى للوحدة عام ١٩٥٨ يدافع عن القومية العربية باعتبارها حركة تحرر عربى وخروشوف يهاجمها باعتبارها حركة رجعية لا أممية.

وعى برجوازى وسط طبقة البروليتاريا طبقاً لقسمة لوكاش الشهيرة بين الطبقة والوعى الطبقى. وكانت النتيجة أن ازدادت طبقة البروليتاريا حرماناً وانتعشت الطبقة البرجوازية، وازداد البون بين الفقراء والأغنياء، بين الشعب والدولة. وانتهى الأمر لا إلى الصراع بين الطبقات بل إلى الصراع مع الدولة والنظام. وانتصر الشعب ضد الدولة، الخبز والحرية ضد الترف والقهر.

٦ - وكانت دكتاتورية البروليتاريا أملاً فى التحرر عندما يسيطر أصحاب المصالح الحقيقية على مقدرات الأمة منعاً للاستغلال وتوحيداً بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية. وانتهت إلى دكتاتورية الطبقة الحاكمة، الطبقة المتوسطة، ولم يتحقق الحلم الأول. وفى حالة تحققه فإن الدكتاتورية هى الدكتاتورية، والقهر هو القهر. كل ما فى الأمر أنه تم استبدال قهر بقهر، وسلطة بسلطة، ولم يتغير شىء فى قضية تحرر الإنسان والمجتمع. وقد تتفق مع الشعوب الأسيوية والأفريقية مفاهيم جماعية أقرب إلى التأكيد على روح الجماعة كما لاحظ ابن خلدون مثل مفاهيم قوى الشعب العامل،العروة الوثقى التى تربط بين كل الفئات الاجتماعية من أجل تجنيد الأمة كلها نحو هدف مشترك، وحدة وطنية فى الداخل ومجابهة وصراع مع الخارج، «اشداء على الكفار رحماء بينهم» (٤٨ : ٢٩).

٧ - وبالرغم من هذه الروح الجمعية فى الماركسية التقليدية نشأت عبادة الأشخاص، الزعيم أو القائد، عبقرى التاريخ وملهم الأمة.كثرت التماثيل لهم فى الميادين العامة وصورهم الفارعة على الجدران.تحنط جثثهم ويمر الناس أمامها بالملايين انحناء وبوضع رفاتهم فى حوائط الكرملين. فإذا ما انتهى الزعيم التاريخى (ماو، شوين لاى، تيتو...) سرعان ما ينقلب الأمر من الضد إلى الضد،من التشييد إلى الهدم، ومن العبادة إلى الكفر. فتنزل التماثيل من فوق قواعدها، وتحطم الصور الفارهة، ويختفى الأشخاص، وتمحى الذكريات. لقد تم استبدال قيصر بقيصر، واله باله، والعبادة واحدة، والطاعة سلوك شعبى عند الجميع.

٨ - ويبدو أن الانتقال من الاقطاع إلى الاشتراكية لا يتم مباشرة بل يحتاج إلى مرحلة متوسطة هى الليبرالية. هذا ما أكدته التجربة الأوربية. ويبدو أن الاتحاد السوفيتى قد أنتقل من الاقطاع والقيصرية مباشرة إلى الاشتركية العلمية دون المرور بالليبرالية كمرحلة متوسطة. لذلك بنيت الشعبية بعقلية القيصرية، والاشتراكية بروح الاقطاع. وبعد جيل أو جيلين وبعد تاق الناس إلى الليبرالية عندما شعروا أنهم استبدلوا قيصراً ماركسياً بالقيصر

القديم، واقطاع الدولة بالاقطاع القديم. تلك تجربة أوربا الشرقية والاتحاد السوفيتى التى لم تنقذها نظرية «حرق المراحل». ففلسفة التاريخ هى أساس النظرية السياسية.

٩ - وعلا صوت المنشقين، أدباء وعلماء، يدحض معسكرات الاعتقال واضطهاد المخالفين فى الرأى، ومنهم أنصار السلام الذين يرفضون الحروب. أضرب البعض عن الطعام، وهرب البعض الآخر. وروجت لهم صحف الغرب دفاعاً عن حقوق الإنسان، وزايدت الولايات المتحدة عليها وكأن حقوق الأمريكيين الافارقة مكفولة وكأن الأقليات الاسبانية والزنجية والهندية تتمتع بحقوق الإنسان داخل المجتمع الغربى الليبرالى ذاته. وفى نفس الوقت نشأت الثقافات المضادة، ثقافة الاستهلاك بعد الحرمان، والرغبة فى الهجرة، وانتشرت الاسواق السوداء، وتم الاتجار فى كل شيء.

١٠ - وكانت فرصة مواتية للصهيونية كى تنقض على المعسكر الاشتراكى، الحليف الطبيعى لحركات التحرر والمناصر للقضايا العربية. وكانت الصهيونية قد قدمت نفسها من قبل فى أوج انتصار الاشتراكية على أنها اشتراكية يهودية تعمل على انشاء الكيبوتز والموشاف حيث يعيش العمال والفلاحون عيشة مشتركة، ملكية جماعية وعمل جماعى، ويتقاسمون الربح، نموذج الكوميونات فى السان سيمونية. فلما آن للمعسكر الاشتراكى الزوال ظهرت الصهيونية باعتبارها قومية منفصلة عن الأممية الاشتراكية، حركة عنصرية تريد اللحاق بفلسطين. ولما كانت الصهيونية بنت الثقافة الغربية وتغلغلت من قبل فى المعسكر الاشتراكى فقد أصبحت لها اليد الطولى فى المعسكرين على حد سواء.

١١ - وانتهت «البريسترويكا» إلى التبعية التامة للغرب، وسقط الاتحاد السوفيتى كقطب ثان فى نظام العالم القديم. وتنافست وريثته روسيا فى الولاء للغرب طمعاً فى الغذاء والعلم والعون والتأييد. كانت «المصارحة» متأخرة، والمنزل على وشك الانهيار. لم تكن مصارحة من أجل اعادة البناء بل لاعلان افلاس تاريخى واستسلام تام للنظام الرأسمالى الذى كان ما زال عدواً بالأمس القريب. وقدم أحد القطبين المنهار أحشاءه أمام القطب الآخر يعتذر عن هذا الانقسام الذى حدث فى الوعى الأوربى فى القرن التاسع عشر، الاشتراكية فى مواجهة الرأسمالية، والجماعية فى مواجهة الفردية من أجل اصلاحه من الداخل. وعادت الرأسمالية الفردية الأب الروحى للثقافة الأوربية التى لا يمكن الخروج عليها.

١٢ - وانتهى الحلم القديم لعالم تسوده الحرية والمساواة خال من استغلال الإنسان لأخيه الإنسان. وجاء واقع السوق والاقتصاد الحر. وعادت الأمور كما بدأت من الصفر،

من الرأسمالية إلى الاشتراكية ثم إلى الرأسمالية من جديد. تم بيع مخلفات الجيش الأحمر وعرض أسلحته فى الأسواق والتى كانت تردع المعسكر الرأسمالى وترعبه بالأمس القريب كما حدث أيام أزمة الصواريخ فى كوبا والانذار السوفيتى فى العدوان الثلاثى فى ١٩٥٦. الوطن كله للبيع من أجل كسرة خبز أو شربه ماء. وعرض القطاع العام للبيع، ونشأت الصناعات الاستهلاكية، وأنكشف الاعجاب بأمريكا والانبهار بالغرب كبديل عن العداء للرأسمالية والولاء للماركسية.

ثالثاً: تفسخ المعسكر الغربي

وبالرغم من الانتصار الظاهرى للنظام الرأسمالى الغربى وامتداده الأمريكى وتفرده بالعالم بعد انهيار المعسكر الشرقى، وتنصيب نفسه شرطى العالم مستعملاً فى ذلك المنظمات الدولية إلا أن التلويح بالقوة الظاهرة إنما يدل فى الحقيقة على مظاهر الضعف الباطنية فى الوعى الأوربى. هذا اليقين المطلق الذى يبدو فى الأحساس بالزهو والانتصار إنما يخفى الشك المطلق فى الأسس النظرية التى يقوم عليها. وتدل الحوادث التى تقع بين الحين والآخر (حوادث لوس انجلوس مثلاً) على هذا الخواء فى الوعى الأوربى والذى يمكن رصده على النحو الآتى:

١ - تسرى روح من العدمية فى الوعى الأوربى فى هذا القرن منذ أعلن نيتشه فى أواخر القرن الماضى «إن الله قد مات» حتى يعيش الإنسان القوى «السوبرمان» وتعيش ارادة القوة والأحساس بالحياة. وأعقبه رولان بارت فى النصف الثانى من هذا لقرن بإعلان آخر «إن الإنسان قد مات»، وأن المؤلف قد مات فلم يعد يحيا أحد، وأصبحت النفس حزينة حتى الموت. لقد أعلن نيتشه أن عصر العدمية قد أتى وأنه لم يعد هناك شيء إلا العدم. ثم أتت الفلسفة التفكيكية لتفتيت كل شيء والقضاء على الأنا أفكر، على العقل والكلمة، والقضاء على المركزية الأوربية وعلى أنهاء المشروع المعرفى الأوربى. الكتابة فى درجة الصفر، لا تعبر عن شيء، ولا تقول شيئاً، ولا تريد ايصال شيء. الكلام مجرد أصوات، رنين جرس بلا معنى مقصود.

٢ - واستمرت الوجودية فى نفس الاتجاه. فجعلت الوجود عدماً، موتاً وحدوثاً، وجوداً من أجل الموت، حاضراً بلا ماضى أو مستقبل. لا يستند إلى ماهية، فالماهية تأتى بعد الوجود. ولا يقوم على عقل، فالوجود هو ميدان اللامعقول والتناقض والعبث. الوجود فضيحة وعار، اله يصبح إنساناً، اله يموت ويصلب، أب يذبح أبنه، المؤمن مصاب، النفس

فى بدن، الحتمية فى الكون والمسؤولية فردية. الوجود أزمة وخطيئة ولا منقذ ولا مخلص. وعبرت عن أزمة القرن العشرين، حربان أوربيتان طاحنتان وانقلاب المثاليات الأوربية إلى فاشية ونازية وعنصرية وسفك دماء.

٣ - وقد وصف الفلاسفة المعاصرون هذه الظاهرة، نهاية الوعى الأوربى بعبارات عدة، ثقل الدافع الحيوى (برجسون)، فقدان الأحساس بالحياة (هوسرل)، قلب القيم (شيلر)، الخلط السيكوفيزيقى، الخلط بين الواقع والماهية... الخ. كما عبر عن ذلك فلاسفة التاريخ بصورة أخرى مثل «أفول الغرب» (اشبنجلر)، «أزمة الوعى الأوربى» (آزار)، «محاكمة المدينة» (توينبى).. الخ. يرصدون تاريخيته، بداية ونهاية، تكويناً وبنية، مساراً ومصيراً.

٤ - حدث فى الوعى الأوربى نوع من قلب القيم، قلب الأعلى إلى الأدنى، والأدنى إلى الأعلى، جعل الماهية واقعة، والوقعة ماهية، جعل المادى صورياً والصورى مادياً، جعل النفس بدناً والبدن نفساً. ويسمى ماكس شيلر هذا العصر الأوربى عصر قلب القيم. كما لاحظ برجسون هذا القلب، الكيف كم والكم كيف، التوتر امتداد والأمتداد توتر، المادة ذاكرة والذاكرة مادة، التطور خلق والخلق تطور، الثابت متحرك والمتحرك ثابت منذ أن أراد ماركس أن يقلب هيجل رأسه إلى أسفل وقدميه إلى أعلى.

٥ - ويبدو أن الوعى الأوربى بعد أن جرب كل شىء، العقلانية ثم نقدها، والتجريبية ثم نقدها، وفلسفات الحياة ثم نقدها تكافأت عنده الأدلة، وأصبح كل مذهب يساوى المذهب الآخر. غاب اليقين وعم الظن، ولم يعد هناك أى معيار ثابت. فالإنسان مقياس كل شىء. انتهى إلى النسبية والشك واللاأدارية. فغاب المعيار لديه، وأصبح مزدوج السلوك، يكيل بمكيالين، مرة فى الخليج ومرة أخرى فى فلسطين وفى البوسنة والهرسك. وتحطمت مثالياته الثابتة على حدود المصالح لمتغيرة.

٦ - ثم توجه الوعى الأوربى إلى أفضل ما ابدع، فلسفة التنوير لينقدها ويحطمها ويقلبها رأساً على عقب فينتزع جذوره بيديه. نقد العقل لصالح اللامعقول، ونقد الحرية دفاعاً عن العبث، وكفر بالتقدم إيماناً بالسحر والخرافة والدين، ولوث الطبيعة بعد أن كانت هى الله. ونشأت الحركات الأصولية المسيحية واليهودية، الفرنسية والبريطانية والالمانية من أجل طرد المهاجرين، والعودة إلى انماط الحياة فى العصر الوسيط، ورد الاعتبار إلى التقاليد، والحفاظ على النقاء العنصرى والحضارى والتاريخى.

٧ - لم يبق أمام الوعى الأوربى إلا البرجماتية، تحقيق المنفعة على أى وجه كانت دون أى أساس نظرى مسبق ودون أى معيار للصواب والخطأ إلا الأثر والفاعلية والنفع. مقدار المنفعة هو فى حد ذاته معيار. وتتراوح بين أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس وبين قياس اللذة كمًا من حيث الشدة والوقت وكيفاً من حيث النوع والمستوى. وبغياب البعد النظرى فى الثقافة يتحول الوعى إلى شىء مثل باقى الأشياء، ينتهى بنهايتها، ويفنى بفنائها.

٨ - ونشأت ثقافات مضادة فى الغرب، حملها اليسار الجديد وبلورها الشباب بعد مظاهرات ١٩٦٨، ترفض الهيمنة الرأسمالية وقيم البرجوازية، السكن والملبس والمأكل والمشرب، وترفض تعليم الجامعات، وثقافة أجهزة الأعلام، وكتب دور النشر، دفاعاً عن ثقافة الرصيف، الثقافة غير الرسمية. كانت محدودة الأثر، ولم تكوّن ثقافة بديلة. لم تعرض نفسها للناس. وسرعان ما تم ابتلاعها فى أجهزة الاعلام كظاهرة ثقافية أوربية لجيل جديد حتى انتهت وصبت فى تيار العدم السارى فى الأعماق.

٩ - ولم تتخل الثقافة الأوربية دوماً عن عنصريتها ومركزيتها. فهى ثقافة الرجل الأبيض المتفوق، ثقافة العالم المتحضر. هى الثقافة التى تبدع وتنتج،وغيرها تنقل وتستهلك. هى ثقافة المركز وغيرها ثقافات الاطراف. ثم يأتى الانتشار الثقافى أحادى الطرف، منها إلى غيرها، من أوربا إلى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وعلى الجميع قبول التثاقف أو المثاقفة Acculturation الذى يفيداً نظراً التبادل الثقافى. والحقيقة أنه يفيد عملاً سيطرة ثقافة المركز على ثقافات الاطراف. فاللفظ سلبى من حيث البناء إذ أن حرف A أداة نفى مما يفيد نفى ثقافات الاطراف من أجل اثبات الثقافة الأم، ثقافة المركز. وقد خرجت الصهيونية من المركزية والعنصرية الأوربية، وصاغت نفسها على نفس المنوال بالنسبة لشعب فلسطين والثقافة العربية. ولم تستطع حل قضية الاقليات، الثقافات الهندية والزنجية داخل ثقافتها.

١٠ - الثقافة الأوربية قابلة للانتشار خارج حدودها من خلال السيطرة على أجهزة الاعلام والأقمار الصناعية وطمس معالم الثقافات الوطنية من خلال القنوات الفضائية. فأصبحت بفعل هذا الانتشار الثقافة العالمية التى على الآخرين حذوها وتقليدها وتمثلها. الثقافة تعبير عن الارادة، والارادة هو استمرار الروح الامبراطورى الرومانى القديم وانتشاره فوق المستعمرات الثقافية الأخرى لباقى الشعوب. ونشأت علوم الانثروبولوجيا وريث الاستشراق لتصوير هذه الثقافات من منظور الثقافة الأوربية، وصدرت أحكام على العقلية

البدائية، والفكر البرى، والعقل السامى فى مقابل العقل الآرى حتى تم تدوين ثقافات الشعوب فى صور نمطية تعطيها الأحساس بالدونية، وتعطى الثقافة الغربية الأحساس بالتفوق، مركب نقص فى مقابل مركب عظمة.

١١ - أن العالم ذا القطب الواحد لا يبدو كذلك إلا فى الظاهر. وفى الواقع قد يكون أسطورة لا وجود لها على مستوى الثقافات. إن انهيار الاتحاد السوفيتى، القطب الثانى وأحتمال تفسخ القطب الأول إنما يكشف عن نهاية ثقافة المركز بشعبتيها الشرقية والغربية، السلافية من ناحية والجرمانية السلتية الانجلو سكونية من ناحية أخرى. وما زالت هناك اقطاب أخرى صامتة ومرتقبة مثل الصين التى تمثل خمس سكان المعمورة وبما لها من رصيد تاريخى وحاضر ثورى، وتنمية مستقلة واكتفاء ذاتى، واليابان التى حولت هزيمتها العسكرية إلى نصر اقتصادى يفوق أوربا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، والهند التى ما زالت برصيدها التاريخى واستقلالها الحديث وديموقراطيتها واكتفائها الغذائى تمثل امكانية ضخمة فى المستقبل.

١٢ - أن هذا القطب الأوحد إنما يقوم فى الحقيقة على مقومات مادية هاوية. قوته فى العلم والتكنولوچيا والابداع. ولكن المواد الأولية تأتى من الخارج (اليورانيوم)، والأسواق فى الخارج، والعمالة من الخارج، والطاقة من الخارج، وتجارب السلاح فى الخارج. فإذا جفت هذه المقومات الخارجية المادية والبشرية يتوقف تدفق الدم عن هذا الجسم العملاق. لا غنى للقلب، مهما كانت مركزيته ووظائفه، عن الاطراف، مهما كانت هامشيتها وتبعيتها. وقد يكون السيد فى حاجة إلى العبد أكثر مما يكون العبد فى حاجة إلى السيد. فالسيد لا يستغنى عن العبد وإلا لما كان السيد سيدا، فى حين أن العبد يستغنى عن السيد إذا ما تحرر وأصبح سيداً. إنما هى الثقة بالنفس من أجل تحديد الرؤية، وعدم الخوف من أجل أحكامها وسيطرتها على موضوعها.

رابعاً: دوائر الثقافات في العالم

وفى هذا الوضع الثقافى لنظام العالم القديم المنهار والمتطلع لنظام عالمى جديد تبرز عدة دوائر ثقافية كوريث محتمل للنظام المنهار وكريادة للنظام الجديد فى الصين، واليابان، والهند، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية. فهى شعوب تاريخية لها رصيد ثقافى، وتمثل أربعة أخماس سكان المعمورة، ثم تهميشها من ثقافة المركز الأوربى كثقافات الاطراف.

١ – للثقافة الصينية عمق تاريخى يتجاوز الألف عام قبل الميلاد منذ ديانات الصين القديمة حتى كونفوشيوس ولاوتزى ومنشيوس. وظلت عبر التاريخ متميزة بخصوصيتها: الدولة المركزية، النهر العظيم، الشعب العامل، الجدل الثنائى دون حسم لصالح أحد الأطراف، أخلاق الواجب بالنسبة للعلاقات الاجتماعية فى الأسرة والمجتمع والدولة. فيها نشأت البدايات الأولى للعلوم التقنية والطبية والفنون الزخرفية وفنون العمارة. وجاءت المسيرة الكبرى وثورة الصين لتضعها كأحدى دول العالم الثالث. قرأت الثقافة الغربية، الماركسية اللينينية قراءة صينية فى الماوية اعتماداً على خصوصيته الصين الثقافية والفلاحية. وتشعر الصين بأن مصر صنوها فى التاريخ، وأن لاشىء يتغير فى العالم ما لم يتغير فى مصر أو الصين أولاً. وربما يكون هذا معنى الحديث «اطلبوا العلم ولو فى الصين».

ومع ذلك تظل الصين مذهبية الطابع، موجهة الثقافة. تم اجهاض الحريات العامة للابداع الذاتى المتمثلة فى حركة الطلاب فى الميدان السماوى من أجل الابقاء على النظام الشمولى. وهى مغلقة على نفسها لا تحتاج إلى العالم بقدر ما يحتاج العالم إليها. يحوطها المحيط من الشرق والبر من الغرب. لديها نوازع مركزية، فهى وسط العالم، العالم الخارجى أطراف لها ومجالها الحيوى. يكون الصينيون خارج الصين مجموعات منعزلة داخل المحيط السكانى المحلى كاليهود فى الغرب. ففى كل مدينة أسيوية أو أوربية هناك مدينة صينية. لديهم الرغبة فى الهيمنة والسيطرة بدعوى الأممية، فتنتشر فى أواسط آسيا وجنوبها، امتداد سكانى وجغرافى طبيعى، تقوم بدور المركز ومحيطها الأطراف. ثقافتها أسيوية بالأساس، منفصلة عن الثقافة الغربية والثقافة الأفريقية، وبالتالى غلبت فى ثقافتها الوحدة على التنوع. لغتها فريدة، بالشكل أكثر منها بالصوت، مرئية أكثر منها سمعية، معقدة وصعبة، تستلزم معرفة ألاف الكلمات. لا تتجاوز خصوصيتها إلى مستوى العمومية. ومن ثم تصبح ثقافة أسيوية أكثر منها أوربية أو أفريقية أو عربية أو أمريكية لاتينية. فالصين هى الصين وليست غيرها.

٢ – وبالرغم من الرصيد التاريخى لليابان فى عصر الساموراى والانجازات الضخمة لليابان فى العصرالحديث كقلعة للصناعة تجاوزت أوربا الغربيةوأمريكا فى وقت واحد لدرجة الحديث عن المعجزة اليابانية إلا أنها كدائرة ثقافية محتملة لصياغة نظام عالمى جديد ما زالت محدودة. فلا توجد لدى اليابان ثقافة مستقلة عن ثقافة الصين والهند، ولا توجد لها لغة مستقلة عن لغة الصين.فاليابان ثقافياً تدخل فى نفس الدائرة الثقافية الصينية.كما تسود

اليابان النزعةالجماعية وانكار الحريات الفردية بحيث تكون مؤهلة لنظام شمولى.يجعلها دائماً مهددة بالانبهار بالغرب الأمريكى الذى يقدس الحرية الفردية.وهو ما يظهر فى حالة غياب الوعى اليابانى فى لحظة السكر، السجود ثقافيا للصين وتمنى الفردية الأمريكية.وليس لهذا العملاق الاقتصادى أية رسالة سياسية من أجل قيادة العالم والتصدى لقضايا العدل والظلم. إنما العالم كله هو غيراليابان،لمجال الحيوى له،وبالتالى تكمن فى طيات اليابان دوافع الهيمنة والسيطرة حتى يصبح اليابان كل العالم، والعالم كل اليابان،وهو ما يتم حالياً على مستوى الاقتصاد.ما زالت مستمرة فى الحياة بمنطق الهزيمة بعد أن مضى عليها ما يقرب من نصف قرن دون الانتقال إلى اليابان ما بعد الهزيمة.يغيب الابداع فى السياسة والاجتماع والعلوم الإنسانية على نقيض وفرة الابداع فى التكنولوچيا التطبيقية. ويغيب استقلالها السياسى وارادتها الوطنية المستقلة بعيداً عن التبعية للولايات المتحدة الأمريكية.

٣ - وتمثل الهند دائرة ثقافية أخرى بما لها من رصيد فى الديانات الهندوكية القديمة وتطورها فى البوذية. استطاعت الهند أن تؤسس رؤية للدين، الاستنارة الداخلية، وأن تقيم علوماً رياضياً وأن تبدع فنوناً للرقص والغناء والعمارة. تجمع بين التقوى والتجارة، بين حياة الروح وتبادل الأسواق، بين الرغبة فى الآخرة والحرص على الدنيا. كما استطاعت أن توحد فى اطار الدولة الوطنية مئات القوميات واللغات. جسد غاندى روح الهند والمقاومة السلمية من أجل استقلال الهند. تمثلت الديموقراطية الغربية، واحترمت قواعد اللعبة الديموقراطية بين الأغلبية والاقلية. ومع ذلك فللثقافة الهندية حدودها. فما زالت الخلافات الطائفية تمثل حجر عثرة فى وحدتها الثقافية، الصراع بين الهندوس والمسلمين، وبين الهندوس والسيخ، وبين الهنود والتاميل. كان العنصر الموحد لها والمكون الامبراطوريتها من خارجها هو الإسلام فى عصر المغول، السلطان أكبر. ما زالت للتعددية فيها الأولوية على الوحدة كما هو الحال فى الديانات الهندية. هناك بعض التفاوت الطبقى والدينى والعنصرى فى الثقافة الهندية كما هو معروف فى نظام الطوائف Cast System مما يقلل من روح الشمول والقدرة على التعالى نحو مبدأ واحد عام شامل يتساوى أمامه الجميع. يكمن العنف والأغتيال وراء الواجهة السلمية منذ غاندى حتى راجيف مما يجعل السطح مخالفاً للأعماق.

٤ - وتمثل الثقافة الأفريقية أحدى الدوائر الثقافية لبدايات محتملة لنظام عالمى جديد. لها رصيد تاريخى طويل فى الأمبراطوريات الأفريقية عبر تاريخها الطويل وقبل قدوم

المستعمر الأبيض لها وأخذ سكانها كعبيد له لتعمير العالم الجديد منذ قدوم الرجل الأبيض إليه فى أواخر القرن الخامس. توحّد ثقافتها بين الروح والطبيعة، بين الثقافة والفن، وتقوم على الجماعية، الأسرة والقبيلة. وقد استطاعت أفريقيا فى تاريخها الحديث أن تتحرر من الاستعمار الأوربى. ونشأت منظمة الوحدة الأفريقية تعبيراً عن الوحدة والتنوع فى الثقافات والشعوب الأفريقية. وقامت أيديولوجيات أفريقيا مثل الزنجية والوجدانية وأنبياء البانتو لاعلان الاستقلال الفكرى والوجدانى والفنى عن المركزية الأوربية. وما زالت تناضل من أجل أنهاء التفرقة العنصرية فى جنوب أفريقيا. تعطى عالماً جديداً من القيم فى الفن والفكر والحضارة، «الأسود جميل». ومع ذلك فهناك حدود للثقافة الأفريقية من أجل وراثة العالم القديم وبداية نظام عالمى جديد. تظل أقرب إلى الفن منها إلى العلم أو الفكر، ومن التعبير عن الحياة بالرقص والغناء واللون أكثر منها أخضاعاً للظواهر الطبيعية للملاحظة العلمية وتحليلها تحليلاً عقلياً موضوعياً. التنوع فيها أكثر من الوحدة. بل قد يصل التنوع فيها إلى حد النزاعات العرقية والقبلية ومعارك الحدود. لغتها مقسمة إلى مجموعات انجلو فونية وفرانكفونية ولغات محلية سواحيلية وغيرها. وبالتالى تقوم الثقافة الأفريقية بريادة العالم بلغات العالم ذى القطب الواحد الموشك على الانهيار. وتظل مشاكل الجوع والقحط والجفاف والفقر والتصحر فى حاجة إلى حلول جذرية حتى يمكن اعداد البيت من الداخل قبل الانتقال إلى ريادة العالم. ما تزال تعيش على المعونات الغربية. تثقلها الديون. لم تسيطر أفريقيا بعد على ثرواتها الطبيعية (اليورانيوم، الذهب). وما زالت محط نهب العالم ذى القطب الواحد.. وهى قارة محاطة بالبحار والمحيطات تجعلها أشبه بجزيرة كبيرة فى محيط شاسع. كما أنها أقرب إلى دول الجنوب منها إلى دول الوسط مما يجعلها خارج المركز.

٥ - أما الدائرة الثقافية لأمريكا اللاتينية فإنها تعتمد أيضاً على رصيد تاريخى طويل لأمريكا الوسطى، حضارات المكسيك وأهراماتها (الأستريك) كجزء من الحضارات الهندية السابقة على قدوم الرجل الأبيض. كما استطاعت فى تاريخها الحديث أن تقود حركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار البرتغالى والأسبانى والبريطانى والفرنسى، وتأسيس لاهوت التحرير، والدفاع عن الشعب والأرض والثروة باسم الدين ضد الكنيسة المتعاونة مع الاقطاع وجنرالات الجيش وشركات الاحتكار الأمريكية. ومع ذلك فلهذه الدائرة الثقافية حدودها كذلك. فقد استأصلت الثقافات والشعوب الأصلية حتى لم يوجد منها شيء يمكن الاعتماد عليه لتأصيل الثقافة الوطنية. وانتشرت الثقافة الغربية، ثقافة المستعمر على بقايا

الثقافات الوطنية. كما انتهت حركات التحرر والمقاومة وحرب العصابات. وخفت لاهوت التحرير لأنه كان أقرب إلى اللاهوت القديم منه إلى صياغة نظريات لاهوتية جديدة للتحرر. كما أن المنطقة بعيدة جغرافياً عن المناطق الحضارية التاريخية الأخرى فى أفريقيا وآسيا. ويفصلها وجودها فى نصف الكرة الغربى عن نصف الكرة الشرقى فى آسيا المحيط الأطلنطى. تغيب فيها لغة وطنية واحدة مستقلة عن لغات المستعمر القديم البرتغالى أو الأسبانى.

خامساً: رصيد الثقافة العربية

أما الدائرة الثقافية العربية الإسلامية فهى الأكثر أمكانية فى ثقافات العالم لوراثة نظام العالم القديم وبداية نظام عالمى جديد. ولكن مستقبل الثقافة العربية مشروط بماضيها ورصيدها التاريخى الذى يمثل انجازاتها كواقع فعلى يؤصل الحاضر ويعطيه النموذج والمثال. كما أنه مشروط بحاضرها وامكاناته. فالرصيد التاريخى يعطى الأمل فى المستقبل، ويساعد على بلورة الرؤية.

١ - تمتد الثقافة العربية تاريخياً إلى أعماق الماضى. أحدثها الإسلام منذ خمسة عشر قرنا. وأقدمها حضارات الشرق القديم فى مصر وبابل وآشور وكنعان وشبه الجزيرة العربية من اليمن جنوباً حتى الشام شمالاً. وبين العهدين الحديث والقديم هناك التراث اليونانى والرومانى والقبطى. وبالرغم من تنوع الثقافات فى تاريخ مصر والمنطقة إلا أنها تعبر عن وحدة ثقافية أولى تمثل نواة التنوع، القول باله وحد، خالق للعالم، ومنظم لشؤونه. يرعى الإنسان فى الدنيا قواعد الأخلاق ويحاسب فى الآخرة طبقاً للأعمال. ثم تبلور ذلك فى الإسلام حديثاً، جامعاً للثقافات والديانات السابقة على مدى خمسة عشر قرناً فى مرحلتين: أولاً القرون السبعة الأولى، عصر الابداع والازدهار الذى بلغ الذروة فى القرن الرابع، عصر المتنبى والبيرونى والتوحيدى وابن سينا. وانتهى بعد قضاء الغزالى على العلوم العقلية فى القرن الخامس مقننا الاشعرية عقيدة رسمية للدولة ومقدماً التصوف كعقيدة إيمانية للناس، أيديولوجية السلطة للسلطان، وأيديولوجية الطاعة للجمهور. لم تنجح محاولة ابن رشد فى القرن السادس فى الدعوة إلى العلوم العقلية نظراً لتكفير الفقهاء فى الأندلس له وبعد أثره عن المشرق العربى، ولم تفلح الفلسفة الألهية عند ابن سبعين فى القرن السابع لمزجها بين الفلسفة والتصوف ولبعدها فى الأندلس والمغرب عن المشرق العربى. وظهر ابن خلدون فى القرن الثامن ليؤرخ لهذه الفترة بعد أن اكتملت، ويضع سؤال القيام والسقوط، كيف قامت الحضارة العربية الإسلامية ولماذا انهارت؟ وكم عمر الدورة ومراحلها؟

وانتهى إلى نظريته فى العصبية وإلى طبائع الأعراب البدوية، وأن العرب لا يفلحون إلا بنبوة أو ولاية. وفى القرون السبعة التالية من عصر ابن خلدون حتى القرن الرابع عشر، العصر التركى العثمانى. وبعد هجمات الصليبيين من الغرب فى القرنين الأخيرين فى الفترة الأولى وهجمات التتار والمغول من الشرق فى بداية الفترة الثانية كان الهم هو الحفاظ على الوجود أولاً قبل استئناف العلوم. لم يعد العقل قادراً على الابداع. فدونت الذاكرة الابداع الأول فى الشروح والملخصات والموسوعات الكبرى مثل اجترار الجمل. واستمر الحال كذلك حتى بداية الهجمة الصليبية الثانية، الاستعمار الأوربى الجديد فى القرنين الأخيرين للفترة الثانية والتى كانت من أهم دوافع فجر النهضة العربية. وحفاظاً على الايقاع السباعى نحن الآن على مشارف نهضة عربية ثالثة من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين، وهى الفترة التى يتحدد فيها مستقبل الثقافة العربية، تلحق بالفترة الأولى، وتقدم نموذجاً للازدهار الثانى، وتغلق فترة التدوين بالذاكرة واجترار الماضى. ومن ثم يكون مستقبل الثقافة العربية ليس فقط أمنية بل قانونا تاريخيا.

٢ - وإذا كان لكل ثقافة جوهر فإن جوهر الثقافة العربية هو التوحيد، المبدأ العام الشامل الذى يتساوى أمامه الناس جميعاً. يتحررون من القهر والظلم، فيستقل العقل والارادة، ويتجهان نحو الطبيعة لفهمها وتسخيرها. وهو الأساس النظرى لقواعد الأخلاق الشاملة التى لا خلاف عليها من مجتمع إلى مجتمع أو من عصر إلى عصر. لذلك تزاوج العرب مع غيرهم من الشعوب الأسيوية والأفريقية أولاً والأوربية ثانياً. انتشرت الثقافة العربية من خلال المصاهرة. فهناك ثقافة عربية أفريقية، وثقافة عربية أسيوية، وثقافة عربية أوربية، وثقافة عربية أسبانية فى أمريكا اللاتينية. تجمع بين العام والخاص، بين النظر والعمل، بين الأخلاق الشاملة والمنافع العامة، بين الإسلام والوطن(١).

٣ - وقد استطاعت هذه الثقافة فى الماضى تمثل الثقافات المجاورة والانفتاح عليها نقلاً وشرحاً وتلخيصاً وابداعاً مستقلاً. كما استطاعت تأسيس علوم عقلية خالصة رياضية وطبيعية يتوحد فيها الوحى والعقل والطبيعة، وعلوم نقلية عقلية يتزاوج فيها المعطى الدينى الجديد المدون فى نصوص وبراهين العقل وحججه مثل علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة، وعلوم التصوف. كما استطاعت تأسيس علوم نقلية خالصة لتدوين

---

(١) أنظر دراستنا: الإسلام والوطن، قراءة مصرية لعلال الفاسى، العلاقات الثقافية المصرية المغربية، سلا- الرباط ١٩٩٢.

المعطى الدينى الخام تاركة المجال مفتوحاً لأجيال قادمة لتحويل العلوم النقلية العقلية إلى علوم عقلية خالصة، وأعمال العقل فى العلوم النقلية الخالصة وتحويلها إلى علوم نقلية عقلية أولاً ثم إلى علوم عقلية خالصة. وشيدت مظاهر العمران، وتحول العرب من حياة البدو إلى حياة الحضر.

٤ – واستطاعت الثقافة العربية منذ فجر النهضة العربية الحديثة أن تكون حاملاً لحركات التحرر الوطنى. وكان استقلال الدول العربية وبناء الدول الحديثة انجازاً ضخماً لهذا الجيل. وقد ساهمت فى حركة التحرر الوطنى كل التيارات الفكرية فى الفكر العربى، الاصلاح الدينى عند الأفغانى، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل، والتيار العلمى العلمانى عند شبلى شميل، الدين لله والوطن للجميع، والفكر السياسى الليبرالى عند الطهطاوى، بناء الدولة الوطنية المستقلة على الدستور والتعددية الحزبية والبرلمان وحرية الصحافة والفصل بين السلطات. فارتبطت الثقافة العربية بواقعها الحديث مرة أخرى بصرف النظر عن روافدها الفكرية، القدماء أم المحدثون.

٥ – وبالرغم من كبوة النهضة العربية وانقلاب حركات التحرر الوطنى إلى حركات مضادة إلا أن الصحوة الإسلامية أتت للنهوض من جديد خاصة بعد هزيمة ١٩٦٧ وكرد فعل عليها بعد الفشل النسبى للأيديولوجيات العلمانية للتحديث، الليبرالية والقومية والماركسية. فظهرت شعارات مثل: الإسلام هو الحل، الإسلام هو البديل. ولما استندت هذه الدعوات إلى عمق الوعى التاريخى الذى تسوده المحافظة منذ ألف عام جاءت دعوات محافظة عقائدية شكلية. ولما كانت تقدم نفسها بديلاً سياسياً عن النظم السياسية القائمة فقد تم تهميشها واستبعادها من الحياة السياسية. فاضطرت إلى فرض نفسها بالقوة. وأصبح العنف متبادلاً بينها وبين النظم السياسية القائمة. وما زالت فى انتشار وتوسع، ووصلت إلى حد الأغلبية فى الجزائر وتونس والسودان. وقبلت الدخول فى العملية الديموقراطية فى الأردن. وما زالت مطاردة فى مصر والمغرب وسوريا والعراق وشبه الجزيرة العربية. ثم آزرها نجاح الثورة الإسلامية فى ايران، واستقلال الجمهوريات الإسلامية فى أواسط آسيا، وانتشار الإسلام فى أوربا وأمريكا حتى أصبح الدين الثانى بعد المسيحية وقبل اليهودية.

٦ – وبعد هزيمة ١٩٦٧ ظهرت المشاريع الفكرية العربية المعاصرة فى مصر والمغرب والشام، البؤر الثلاثة للثقافة العربية تحاول وضع سؤال جذرى رئيسى: كيف يمكن النهوض بالأمة العربية من خلال الثقافة العربية؟ كيف يمكن رؤية مستقبل الثقافة العربية دون

وصف لماضيها وتحليل لحاضرها؟ وظهرت مشاريع «التراث والتجديد» فى مصر (حنفى)، «نقد العقل العربى» فى المغرب (لجابرى)، و«من التراث إلى الثورة» فى الشام (الطيب تيزينى). وقدمت محاولات فلسفية لصياغة مذاهب عربية معاصرة تجمع بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر مثل «الشخصانية الإسلامية» التى تحولت إلى «الغادية» (لحبابى)، «الماركسية العربية» (العروى) فى المغرب، «الجوانية» (عثمان أمين)، و«الوجودية العربية» (بدوى، زكريا إبراهيم) فى مصر. وتم استعمال عدة مناهج غربية لدراسة الثقافة العربية مثل البنيوية (الجابرى)، والمادية الجدلية (العروى، الطيب تيزينى، صادق جلال العظم، حسين مروة، مهدى عامل، محمود أمين العالم)، والظاهراتية (أدونيس، حنفى فيما يقال)، والتحليلية (زكى نجيب محمود)، والحدسية العقلانية (عثمان أمين، محمود قاسم، توفيق الطويل)... الخ. ولقد تجاوزت الثقافة العربية مرحلة المحاولات الأولى التى تجمع بين الفكر والأدب مثل محاولات مونتانى فى القرن السادس عشر إلى عصر المذاهب الكبرى منذ القرن السابع عشر. وهو بالنسبة لنا عصر المشاريع الفكرية العربية المعاصرة نظراً لأننا لم نقطع مع الماضى، ولم يحدث لدينا سقوط معرفى بيننا وبين العالم، وما زال الواقع أمامنا مغطى فكرياً ونظرياً، وسلوكنا له معاييره الثابتة. وتصوراتنا للعالم تعطينا الاجابة على كل تساؤل: الله موجود، والعالم مخلوق، والنفس خالدة.

٧ – وما زالت الثقافة العربية تطرح تساؤلات عدة حول ماضيها وحاضرها ومستقبلها. وتكثر الندوات والمؤتمرات وحلقات البحث لمحاولة وضع اجابات على هذه التساؤلات. فالبداية الجذرية بالسؤال الجذرى. ويشارك فى هذه التساؤلات المفكرون العرب فى الداخل والخارج لمحاولة تأسيس ثقافة عربية فى عالم متغير، الثقافة فى طرف وتغير العالم فى الطرف الآخر. وبالتالى يكون السؤال: هل بنية الثقافة العربية قادرة على مواكبة العالم المتغير أم أن هذا التغير يفرض نفسه على الثقافة فيغير بنيتها؟ وتكشف هذه التساؤلات عن أن الثقافة العربية تمر بمرحلة تحول جذرى ونوعى من أجل إيجاد تطابق أكثر حسماً بينها وبين الواقع، بين مكوناتها وبين حجم التحديات أمامها. إذ تثبت تجربة عصر النهضة الذى كان السند النظرى لحركات التحرر فى تاريخنا الحديث أن نسبية الفكر وجذرية الواقع، عدم التطابق بين الوسيلة والغاية كان أحد أسباب الكبوة والتعثر، فارتدت النهضة على اعقابها، وانقلبت حركات التحرر إلى ثورات مضادة. فنشأ تجانس تقليدى تاريخى قديم ومستمر بين التقليد فى الفكر والمحافظة فى الواقع. وعدنا من جديد إلى حيث بدأنا إلى درجة الصفر.

سادساً: شروط النهضة الثقافية

وبالرغم من محاولة صياغة ثقافة عربية جديدة منذ فجر النهضة العربية حتى الآن إلا أن النهضة الثقافية العربية الآن مشروطة باعادة بناء الثقافة العربية ومكوناتها الرئيسية الثلاثة: التراث القديم، والتراث الغربى، والواقع المعاش، وبلغة أخرى: الموروث، والوافد، والواقع. وهى مكونات ثلاثة تقابل أبعاد الزمن الثلاثة: الماضى والمستقبل والحاضر. لا تتساوى فيما بينها حضوراً فى الثقافة العربية وفى الوعى التاريخى من حيث العمق أو الاتساع. فالموروث أكثرها حضوراً فى الواقع، وعمقاً فى التاريخ، واتساعاً عند الجماهير. والوافد أقلها حضورا فى الواقع وعمقا فى التاريخ لا يتجاوز المائتى عام ولا يتمثله إلا النخبة. أما الواقع فهو أقلها حضوراً على الاطلاق وهو ما يسمى بعزلة الثقافة وانكفاء المثقفين أما على الماضى أو نحو المستقبل.

١ - لقد نشأت العلوم القديمة فى عصر الفتوحات، وتكونت وهى تعبر عن هذا الطابع، الزهو والانتصار، والغلبة لله وللسلطان، فى علم أصول الدين، نظرية الذات والصفات والأفعال، وفى علم أصول الفقه، النص الحاوى لكل شىء، وفى علوم الحكمة، العقل الذى يفهم كل شىء، وفى علوم التصوف، الفناء الذى يحصل على كل شىء. ونشأت العلوم النقلية الأولى لتدوين النص وتفسيره، وتشريع السنة، وتنميط السيرة، وتقنين الفقه فى مرحلة كان النص فيها هو الحدث الأول وليس واقع الناس. ونشأت العلوم العقلية الخالصة التى توحد فيها الوحى والعقل والطبيعة لفهم العالم والسيطرة عليه. ومنذ الغارات على العالم الإسلامى، الصليبية من الغرب، والتتار والمغول من الشرق، والاستعمار الحديث من الغرب من جديد توقفت العلوم. ثم تغيرت الظروف، وبدأنا فترة تاريخية ثانية، فترة الهزيمة والانكسار. ولم يتم اعادة بناء العلوم القديمة التى نشأت فى عصر الانتصار والتى لم تعد مطابقة للواقع الحالى فى عصر الهزيمة. أصبح الروح فى جانب والبدن فى جانب آخر. الروح يغنى والبدن يئن. فحدث اغتراب الثقافة عن الواقع، واغتراب الواقع عن الثقافة. وأصبح العربى منقسماً بين العودة إلى الماضى تلبية لنداء الروح والانغماس فى الواقع بلا روح وتلبية لنداء البدن فيصاب بحالة من اليأس والاحباط. أن اعادة بناء العلوم القديمة شرط النهضة الثقافية بحيث تأخذ فى الاعتبار المتحول لا الثابت، والواقع لا النص، والأرض والناس والثروات بدلاً من الذات والصفات والأفعال، وأن تتحول مركزية الله والسلطان إلى مركزية الشعب والأرض، وأن يعود الوحى إلى السيطرة بالعقل على الطبيعة. ليست مهمة

الثقافة العربية الآن الدخول فى معارك كسبناها من قبل، الإيمان بالله واثبات وجوده ووحدانيته وصفاته والإيمان بخلق العالم والتسليم بخلود النفس، واثبات المعاد والجنة والنار. إنما شرط النهضة الثقافية هو اعادة ربط الثقافة بتحرير الأرض وحرية المواطن والعدالة الاجتماعية ووحدة الأمة والتنمية المستقلة والهوية الذاتية وحشد الجماهير. الثقافة ليست غاية فى ذاتها بل هو وسيلة لتحقيق الأهداف الوطنية.

٢ - والشرط الثانى للنهضة هو أخذ موقف من التراث الغربى الوافد أكثر وعياً وتقدماً من المواقف السابقة عندما كان الغرب منذ فجر النهضة العربية نمطاً للتحديث ثم أداة للتحديث ثم أصبح الآن مصدراً لا ينضب للعلم عند العلمانيين: «شروق من الغرب» أو مصدراً دائماً للجهل عند السلفيين: «ظلام من الغرب». فالموقف الحالى من الغرب أما التغريب أى قبوله وتقليده والتبعية له والوقوع ضحية أسطورة الثقافة العالمية وارهاب العلم والتكنولوجيا وأما السلفية أى القطيعة معه ورفضه والانعزال عنه والانغلاق على الذات دفاعاً عن الهوية والاكتفاء الذاتى. وكلاهما موقفان انفعاليان يدلان على نقص فى الوعى بالذات وعلاقتها بالآخر. فالموقف الأول مازال ينقل ويتتلمذ مع أن فترة النقل قد طالت على مدى قرنين من الزمان، تلخيصاً وشرحاً وعرضاً وتمثلاً. وتأخر الابداع والتأليف المستقل خاصة فى الفكر وليس فى الأدب والفن. والموقف الثانى رد فعل طبيعى على الأول غير مطابق لموقف القدماء الذين نقلوا وتمثلوا الثقافات القديمة المجاورة، اليونانية والرومانية والفارسية والهندية. إنما التحدى بالنسبة لهذا الجيل هو متى يقل النقل ويكثر الابداع؟ متى يتم التحول من المعلومات إلى العلم، من التحصيل إلى التحليل، ومن التلميذ إلى الاستاذ؟ متى يصبح الغرب ليس فقط مصدر للعلم بل أيضاً موضوعاً للعلم؟ وإذا كانت الأنا قادرة على التحرر من التراث القديم وارجاعه إلى تاريخيته الأولى التى نشأ فيها ثم مراجعته على الظروف الحالية لاعادة انتاجه فإنها أيضاً قادرة على التحرر من التراث الغربى وارجاعه إلى تاريخيته حتى تتحرر من تقليده وتبعيته، وتسرع فى تمثله ونقده وتحويله من مصدر للعلم إلى موضوع للعلم. وعلى هذا النحو يفك أسر الذات مرتين، مرة من الموروث ومرة أخرى من الوافد، مرة من قيد القدماء ومرة من قيد المحدثين، فتعيش الذات حاضرها دون هروب إلى الماضى السحيق أو إلى المستقبل البعيد. التراث الغربى، مثل كل تراث، تاريخى، له مصادره ومساره، تكوينه وبنيته، حاضره ومصيره، محلى بالضرورة وليس لكل الناس. وأن قدرة الذات على التحرر هو فى تحويلها له إلى موضوع دراسة وملاحظة،

وتحويل الذات المدروس فى الاستشراق القديم إلى ذات دارس فى «الاستغراب» الجديد[1].

٣ - والشرط الثالث للنهضة الثقافية هو أن تتحرر الأنا كلية من النص التراثى القديم أو النص الغربى الحديث كأطار معرفى. وتخرج عن دائرة التفسير والتأويل والقراءة كأطار مرجعى إلى رؤية الواقع ذاته وتنظيره تنظيراً مباشراً وتحويله إلى نص وبالتالى يستأنف الابداع الحضارى، وتبدع نصوصاً جديدة مستقلة عن نصوص القدماء ونصوص المحدثين. فالواقع مصدر كل نص منذ النص القرآنى المستجيب لأسباب النزول أى أولوية الواقع على النص، والناسخ والمنسخ أى أولوية الزمان والتطور على التشريع الثابت. فالواقع أى المكان والزمان سابقان على النصوص المدونة والتى لا يمكن تفسيرها إلا بارجاعها إلى الواقع الذى نشأت فيه. كما أن التراث النصى كله ابن عصره، ونتيجة الاجتهاد فى الزمان والمكان. فاللجوء إلى الواقع المباشر هو لجوء إلى مصدر النصوص الأولى والثانية وابداع نص جديد، استجابة لأسئلة الواقع. وعلى هذا النحو يتم استئناف التراث بتراكم نص جديد، ويتم الحاق النص المتراكم بالواقع المتجدد. وبهذه الطريقة يمكن تجاوز نقد انعزالية الثقافة الممثلة فى الموروث القديم عن العصر الحاضر أو نخبوية الثقافة الممثلة فى الموروث الوافد الذى لا يعبر إلا عن واقعه الذى نشأ فيه. أن مكونات الواقع هى نفسها مكونات النص. تعرف الأولى بالاحصاء الكمى لمعرفة قدرها وبالتجربة المعاشة لمعرفة ماهياتها. ثم تتحول هذه المقادير والكيفيات فى صياغات وأحكام تكون مضمون الخطاب، وبفعل التكرار تصبح فكراً، وبفعل الاجماع تصبح عادة وبنية. فى الواقع يلتقى التياران الرئيسيان فى ثقافتنا المعاصرة، السلفى، فالواقع سابق على النص، والعلمانى، فالواقع مصدر النص.

بهذا الرصيد التاريخى للثقافة العربية، وبهذه الشرط الثلاثة للنهضة الثقافية يمكن للثقافة العربية أن تكون محور تحول من النظام العالمى القديم إلى نظام عالمى جديد.

---

(١) أنظر كتابنا: مقدمة فى علم الاستغراب، الفصل الأول: ماذا يعنى علم الاستغراب؟ ص ٧-١٠٥.

(٧)

ما الذي يمنع المثقف العربي من التفكير في المستقبل وما الذي يمكن أن يدفع إليه؟

أولاً: المقدمة. اتجاهات المثقف العربي نحو المستقبل

المثقف هو كل من تربى لديه وعى ذاتى بالاتجاهات العامة فى حضارته، وقادر على أن يختار بينها، ويقف موقفاً نقدياً منها. المثقف هنا لا يرتبط بالدرجة العلمية. قد يكون أمياً بلا شهادات ولكنه مبدع كما هو الحال عند بعض شعراء العامية. وقد يكون حاصلاً على شهادة متوسطة ولكنه مبدع أيضاً كما هو الحال عند كثير من المبدعين فى الأدب والفن والفكر (العقاد، مثلا). وقد يكون حاصلاً على شهادة جامعية أو أكبر منها ولكنه مبدع أيضاً. فشرط الثقافة هو الوعى بها، والانتماء إليها واختيار أحدى اتجاهاتها. ودون ذلك يكون المتعلم الحاصل على شهادة متوسطة أو جامعية. وإذا ما أستأنف دراساته العليا وحصل على درجات أعلى فإنه قد يكن عالماً. المتعلم والعالم قد يكون مثقفاً إذا ما تحول علمه إلى وعى ذاتى بنفسه وبمجتمعه وبحضارته واتجاهاتها، واختار بينها، ووقف نقدياً منها، وابدع فيها، تطويراً لما هو موجود أو ابداعاً جديداً خالصاً. وقد يكون مجرد متعلم أو عالم، حرفياً فى صنعة، متخصصاً فى ميدانه دون أن يكون له رأى فيما تعلم ودون أن يحول علمه إلى وعى ذاتى بنفسه وبعصره، ودون أن يأخذ موقفاً نقدياً من المجتمع الذى يعيش فيه.

المثقف العربى اليوم ليس نبتاً شيطانياً بل له جذوره فى التاريخ القديم وفى تاريخ الفكر العربى المعاصر. ولا يوجد مثقف واحد إذ لا يوجد اتجاه ثقافى واحد. هناك مثقفون عديدون ذوو اتجاهات ثقافية متعددة كما هو واضح فى الاتجاهات الرئيسية الثلاثة فى الفكر العربى الحديث. فهناك المثقف الذى ينتسب إلى حركة الاصلاح الدينى، وريث الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب والجماعات الإسلامية فى مصر، وعلال الفاسى فى المغرب، وعبد الحميد بن باديس والبشير الابراهيمى فى الجزائر، وطاهر حداد،

بحث ألقى فى مهرجان صفاقص، تونس، ١٩٨٨.

والطاهر بن عاشور فى تونس، والكواكبى فى سوريا والالوسيان فى العراق، والشوكانى فى اليمن ووحيد الدين خان ومحمد اقبال فى الهند. صحيح أن الاصلاح كبا، وتراجع كل جيل اصلاحى عن الجيل السابق حتى أصبحت النهايات غير البدايات. فشتان ما بين الجماعات الإسلامية والأفغانى. ومع ذلك يظل وريث حركة الاصلاح اليوم الممثل فى الجماعات الإسلامية فى مصر وتونس والجزائر والاردن والسودان نموذجاً لاتجاه المثقف العربى نحو المستقبل. وهى حركة وجدت منذ مائتى عام ومازالت موجودة حتى اليوم، وقد تظل موجودة عدة أجيال قادمة. فالمثقف المنتسب إلى هذه الحركة ومن هذا الجيل الأخير نمط مثالى للمثقفين وليس مثقفاً بعينه. يهمنا الاتجاه وليس الشخص، الموقف وليس صاحبه.

وهناك المثقف الذى ينتسب إلى الفكر العلمانى، الرافد الثانى فى الفكر العربى الحديث، ووريث شبلى شميل وفرح انطون ونقولاً حداد ويعقوب صروف وأمين الريحانى وسلامة موسى وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا. صحيح أيضاً أن هناك كبوة فيه. فكل جيل لاحق أقل احكاماً من الجيل السابق. وشتان ما بين شبلى شميل الذى يؤصل العلوم فى القرآن مع فرح انطون الذى يؤصل الحرية والعقلانية والعلمانية عند ابن رشد وبين الجيل الحالى مثل فؤاد زكريا الرافض للجذور الإسلامية للنهضة العلمية العلمانية المعاصرة.

وهناك المثقف الذى ينتسب إلى الفكر الليبرالى، الرافد الثالث فى الفكر العربى الحديث، ووريث الطهطاوى وأحمد لطفى السيد وطه حسين والعقاد ومحمد حسين هيكل فى مصر، وخير الدين التونسى فى تونس، وأحمد فارس الشدياق وأديب أسحق فى لبنان وغيرهم. وصحيح أيضاً أن كبوة قد حدثت فيه، بين البدايات والنهايات، من القراءة العقلانية الجديدة للتراث القديم إلى العلمانية الوافدة. ومع ذلك فإن المثقف الليبرالى مازال أحد أنماط المثقفين العرب المعاصرين أن لم يكن النمط الثقافى الأول والقاسم المشترك بين أنماط المثقفين الثلاثة. فالمثقف الاصلاحى الدينى والمثقف العلمانى كلاهما أيضاً ليبرالى يرى الليبرالية نمطاً للتحديث سواء انطلاقا من الدين كما هو الحال فى الفكر الاصلاحى أو من العلم كما هو الحال فى الفكر العلمانى أو من الدولة كما هو الحال فى الفكر الليبرالى.

وقد تم عرض موضوع «المثقف العربى والمستقبل» فى صيغة سؤال هو: ما الذى يمنع المثقف العربى خاصة اليوم من التفكير فى المستقبل وما الذى يمكن أن يدفعه إليه؟ وذلك

أسوة ببعض المفكرين العرب المعاصرين عندما عبروا عن فكرهم فى صيغة تساؤلية مثل شكيب أرسلان عندما كتب «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟» وعندما كتب أبو الحسن الندوى «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين»؟. وكانت صيغة التساؤل علامة مميزة لمرحلة التنوير التى مر بها الفكر العربى الحديث منذ مائتى عام.

ويمكن وصف موقف كل مثقف من هذه الانماط الثلاثة تجاه المستقبل أولاً عن طريق تحليل موقفه الحالى بالنسبة إلى المستقبل ولظروف النفسية والاجتماعية التى تجعله يأخذ هذا الموقف. ثانياً، يأتى البحث عن جذور التاريخية التى دفعته إلى اتخاذ مثل هذا الموقف، وعادة ما تكون جذوراً فى التراث القديم الذى مازال حياً فى وجداننا القومى. ثالثاً، يتم البحث أيضاً عن امكانيات تاريخية توجد أيضاً فى التراث القديم يمكن احياؤها لتدفع إلى التوجه نحو المستقبل. فالتراث القديم، الحى منه والذى يمكن أن يحيا من جديد، قاسم مشترك بين أنماط المثقفين العرب الثلاثة.

والمنهج المتبع فى هذا البحث هو منهج تحليل التجارب المشتركة بين الباحث والقارئ من أجل وصف اتجاهات المثقفين العرب نحو المستقبل مع أقل قدر ممكن من الاحالات الخارجية إلى أسماء الاعلام والشواهد النصية. فإذا ما اتفق أكبر عدد ممكن من الكتاب والقراء على نتائج التحليل فإنها تصبح حقائق يقينية. هذا الاتفاق بين الذوات هو نوع من الموضوعية الإنسانية الجديدة التى يتم فيها التحقق من صدق التحليلات والرؤية المشتركة للماهيات المستقلة فى الشعور. أما من حيث الصياغة وأساليب التعبير فإن الالتجاء إلى البداهة العقلية والوجدانية ليس نقيض العمق. والاسلوب الواضح السهل الخالى من المصطلحات الفلسفية المهنية لا يعنى السطحية ونقص التخصص. فليس العلم الغازا ولا غموضاً بدعوى العمق والتخصص. يكفى أن تصل الرسالة والدعوة إلى الفكر ومحاولة الاجابة على السؤال.

ثانياً: المثقف الديني والاتجاه نحو الماضي

المثقف الدينى هو وريث الحركة الاصلاحية الحديثة فى جيلها الخامس أو السادس والتى صبت فى الجماعات الإسلامية الراهنة. وهو نموذج «الشيخ» فى فكرنا العربى المعاصر، أقرب إلى الاتجاه نحو الماضى منه نحو الحاضر أو نحو المستقبل. فالمثقف الدينى كائن تاريخى، الوعى التاريخى حاضر فيه أكثر من الوعى السياسى بالحاضر أو الوعى بالمستقبل.يفكر بالذاكرة، ويرى الحاضر ماضياً، والمستقبل عوداً إلى الماضى. فلا يصلح هذه

الأمة إلا ما صلح به أولها. ولما كان الحاضر لا يمثل إلا مآسي وأحزاناً، هزائم واحتلالا، قهراً وطغياناً، تجزئة وطائفية، تخلفاً وضياعاً للهوية وتغريباً، وفتوراً وسلبية فإن المثقف الديني يهرب من هذا الواقع المتطرف إلى مثل آخر على الطرف النقيض. ثم يزداد الانفعال بهذا البون الشاسع بين الواقع الاليم والمثال البهيج. الماضي تعويض عن الحاضر، سلب للماضي. وكلما ازداد قهر السلطة ازداد الهرب إلى الماضي كملجأ أو ملاذ. وكلما اشتد الضنك قوى الحلم، وكلما غاب الواقع حضر التمني. والمثقف هنا مثل جمهوره،كلاهما حزين على الحاضر، ويرنو إلى الماضي، ويجد تعويضاً فيه. ومن ثم يستطيع المثقف أن يلهب خيال الجمهور بالحديث عن سيرة الرسول والصحابة الأوائل والابطال الفاتحين. فتغرورق العيون بالدموع، ويود الجميع لو كان حاضراً أيام البعثة الأولى فى عصر الخلفاء الراشدين، وأيام الفتح الأول فى عصر الجهاد الأول وفى زمرة المجاهدين. هنا يفرغ المثقف الدينى همه وحزنه أمام جمهوره الذى يشبع فيه خطاب المثقف الدينى احباطاته وعجزه. ويتحاب الجميع فى الله، ويتعاهدون على النصر القريب، علانية وسراً، قولاً وعملاً، ثلة من الأولين، وثلة من الآخرين، فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى، جيل قرآنى فريد.

ويغذى هذا الموقف النفسى الحالى نحو الماضى جذور تاريخية تؤصّل هذا الاتجاه وتشرع له، نصية وعقائدية. النصية مثل: «خير القرون قرنى ثم الذى يلونه» والتى تجعل التاريخ يسير باستمرار نحو الأسوء والأقل فضلاً وكمالاً. وبالتالى يكون اللحاق بالجيل الأول هو لحاق بالفضل والخير. ومثل «الخلافة بعدى ثلاثون سنة، تتحول بعدها إلى ملك عضود.». وإذا أردنا أن نقضى على حكامنا من الملوك والأمراء والعسكر فعلينا أن نلحق بعصر الخلافة الأول. ومثل «جاء الإسلام غريباً وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء». فعلى المسلمين الغرباء اليوم أن يلحقوا بالغرباء الأوائل حتى يقضوا من أنفسهم على هذه الغربة. وما أكثر هذه الغربة. وما أكثر هذه الاحاديث والمأثورات التى تنعى الحاضر وتبكى على الماضى. ومن ذلك أيضاً حديث الفرقة الناجية الذى يجعل الحق فى فرقة واحدة، وهى فرقة أهل السنة، وباقى الفرق ضالة وهالكة. ولا سبيل إلى النجاة إلا بالعود إلى الفرقة الناجية. فتاريخ الأمة من الوحدة إلى التفرق، ومن الإيمان إلى الكفر، ومن النجاة إلى الضلال[1]. ومن ذلك أيضاً «فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوت». فالخلف أسوء من السلف حتى تحول الأمر إلى مثل شعبى «بئس الخلف ونعم السلف». وقد عبرت العقائد

(١) أنظر كتابنا «من العقيدة إلى الثورة»، المجلد الخامس «الإيمان والعمل- الأمامة» ص ٣٩٢-٦٥٣، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

عن هذه النصوص فى آخر موضوع «الامامة» وجواز امامة المفضول مع وجد الأفضل، وقبول حكم معاوية بالرغم من فضل عليّ، والاستسلام ليزيد مع استشهاد الحسين[١] كما تقل الطبقات فضلاً، جيلاً وراء جيل. علماء الطبقة الأولى أفضل من علماء الطبقة الثانية فى كل العلوم. فالطبقات لا تمثل فقط أجيال العلماء بل درجات الفضل، يقل العلم يوماً عن يوم كما يقل الفضل جيلاً بعد جيل. وقد عبر عن ذلك ابن خلدون فى تصوره لدورة البدو والحضر، شجاعة البدو ثم ترف الحضر. يقل الفضل والشرف وتنهار الدول طبقاً لقانون تناقص الكمال فى الزمان.

ومع ذلك يمكن مقاومة الاتجاه نحو الماضى بعناصر أخرى فى التراث القديم كانت حية فى الماضى ثم توارت إلى الشعور الجمعى منذ أكثر من ألف عام عندما حسم الأمر لصالح أيديولوجية السلطة الممثلة فى العقائد الاشعرية وأيديولوجية الطاعة والاستسلام الممثلة فى التصوف. فقد تطور الوحى، مرحلة بعد مرحلة، منذ آدم أول الأنبياء حتى محمد خاتم الأنبياء. وتوالت الصحف، صحف إبراهيم وموسى، وتتابعت الكتب المقدسة، الزبور والتوراة والانجيل والقرآن. وتطورت الأديان من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. هناك ارتقاء وتقدم فى الوحى، يهدف إلى استقلال الإنسان عقلاً وارادة. التقدم جوهر الوحى، والاتجاه نحو المستقبل هدف الدين والانتقال من النقص إلى الكمال، وليس الانحدار من الكمال إلى النقص، الغاية القصوى للأديان[٢]. وفى القرآن ناسخ ومنسوخ. ويدل النسخ على التقدم والارتقاء فى الشريعة طبقاً للقدرة والأهلية. الزمان داخل فى تطور الأحكام، من الأخف إلى الأثقل أو من الأثقل إلى الأخف. وهناك تقدم فى أصول التشريع فى علم أصول الفقه، من الكتاب إلى السنة إلى الاجماع إلى القياس. وترتيب الأدلة الشرعية على هذا النحو يأخذ الزمان فى الاعتبار، زمان الوحى ثم زمان الرسالة الأول، ثم زمان كل عصر، ثم زمان المجتهد، نموذج المثقف العربى. والوقائع الجديدة لانهائية فى الزمان والمستقبل لا حدود له. والاجتهاد يواكب التطور إلى يوم الدين، كما ظهر الاعداد للمستقبل فى علم أصول الدين فى موضوع المعاد، واستعداد الإنسان للحساب بعد الموت طبقاً لقانون الاستحقاق، وجعل حياته الماضية الحاضرة كلها استعداد وتهيؤ للحياة

---

(١) المصدر السابق: سادساً: الأمامة فى التاريخ، انهيار أم نهضة؟ ص ٣٢٦- ٣٧٩.

(٢) أنظر ترجمتنا ودراستنا: لسنج: تربية الجنس البشرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

المستقبلة. علامات الساعة انتظار للمستقبل واستعداد وترقب له. ومنها المهدى المنتظر، الخلاص فى المستقبل والاتجاه نحوه رغبة فى الخلاص. كما لم يخل التصوف من الغاية والهدف المستقبلى وهو الفناء فى الله والارتقاء نحوه عبر المقامات، ولو أن الغاية نحو الأعلى وليست نحو الأمام، صعوداً إلى أعلى وليس تقدماً إلى الأمام. وهو فى كلتا الحالتين توجه نحو المستقبل. وفى الفلسفة تطرق الفلاسفة لتقدمة المعرفة وكيفية حساب المستقبل حساباً رياضياً لحركة الموجودات الطبيعية بناء على حساب حركتها فى الماضى، وهو نوع من حساب المستقبلات على طريقة القدماء. والنصوص القرآنية ذاتها بها توجهات نحو المستقبل مثل «فالسابقون السابقون»، «لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر» دعوة الاختيار بين التقدم والتأخرِ، بين المستقبل والماضى. وهناك آيات أخرى تنقد التخلف والخوالف والمتخلفين والتثاقل إلى الأرض والنكوص عن الجهاد وعدم النهوض إلى فعل الخير. ويجاهد المثقف العربى منذ مائتى عام فى التوجه نحو المستقبل والتخطيط له، ويصوغ المشاريع لذلك مثل مشروع «المستقبلات العربية البديلة»(١).

ثالثاً: المثقف العلماني والاتجاه نحو المستقبل

أما المثقف العلمانى «التقنى» وريث هذا التيار منذ شبلى شميل حتى فؤاد زكريا فإنه يتجه أساساً نحو المستقبل رافضاً الماضى الذى يرى فيه السبب الرئيسى للمأساة والعامل الأول على التخلف. هناك ثقافة عالمية واحدة، ومسار تاريخى واحد، ونهضة علمية واحدة، ونمط حضارى واحد، هو النمط الحديث. والحديث هو الغرب، حكم واقع أولاً وحكم قيمة ثانياً. كل الشعوب تتجه نحو الحضارة العلمية العلمانية، وكل الحضارات لها نمط واحد هو نمط الحضارة الغربية. يمكن الانتقال مباشرة من الدين إلى العلم، ومن الخرافة إلى العقل، ومن الله إلى الإنسان، ومن الشريعة إلى القانون، ومن العقيدة إلى الفكر، ومن التخلف إلى التقدم، ومن الزراعة إلى الصناعة، وباختصار من القديم إلى الجديد بلا مراحل وبلا تطوير وبلا اعادة بناء، مجرد «خلفا در»، الظهر إلى الوراء والوجه إلى الأمام ثم السير قدماً كأنه لا معوقات تمنع من السير على الاطلاق كالتكبيل والقيود فى الاقدام أو التى تسمح به سيراً حثيثاً كالاثقال على الكواهل. وهل يمكن نزع الجذور؟ ليت التطور التاريخى للشعوب يتم بقرار فوقى من المثقفين العلميين العلمانيين! وأيهما أقوى فى التربة:

---

(١) مشروع جامعة الأمم المتحدة الذى أشرف عليه «منتدى العالم الثالث» بالقاهرة ١٩٨٠ – ١٩٨٧.

الجذور أم الاوراق؟ أن الجذور تنبت آلافاً من الأوراق. أما الأوراق فمصيرها الجفاف فتذروها الرياح. المثقفون العلميون العلمانيون أقلية مستنيرة فى المجتمع. وماذا تستطيع أقلية تتجه نحو المستقبل وسط أغلبية تتجه نحو الماضى؟ وغالباً ما تكون عين هذه الأقلية على السلطة، السلطة العلمية الثقافية أولاً ثم السلطة السياسية ثانياً باسم العلم والتقدم والاستنارة. قد تكون موالية للغرب ممثل الحضارة العالمية، ونموذج الحضارة الإنسانية.

وتمتد جذور المثقف العلمانى فى التراث الغربى أساساً والذى يريد اللحاق به. فليس من الضرورى أن يقطع كل مراحل الحضارة الغربية. يمكنه «حرق» المراحل والانتقال من العصر الوسيط الذى يعيش فيه إلى العصر الحديث الذى يعيش فيه الغرب. ولماذا التجريب وفى الامكان الانتهاء إلى القانون العلمى؟ ولماذا الزرع والنماء من أجل الحصول على الثمار إذا كانت الثمار دانية القطوف؟ ولا فرق بين شجرة الأنا الجدباء وشجرة الآخر الخضراء مادام فيها كفاية للجميع! ولماذا نتأخر عن عصر الفضاء والهندسة الوراثية والجيل الأخير من الحاسبات الآلية ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين؟ لذلك تتوجه مراكز الابحاث إلى دراسة المستقبل، ويتم تعميم علم المستقبليات، والتنبؤ «بسيناريوهات» المستقبل واحتمالاته المختلفة. المهم أن نتنبأ بالأزمة قبل أن تقع، وأن نبتكر الحلول قبل الأوان. المشاكل معرفة والحلول جاهزة. وجدت عند غيرنا، وطبقها غيرنا، وما علينا إلا الاتباع بدعوى تجربة الآخرين والثقافة العالمية.

ومع ذلك يمكن تأصيل التوجه نحو المستقبل عند المثقف العلمانى عن طريق اعتبار الآخر تحدياً للأنا وليس نموذجاً له. لقد تقدم الآخر، واتجه نحو المستقبل بعد تحوله من الاتجاه نحو الماضى قبيل عصر النهضة أى منذ خمسة قرون بفضل ظهور مفهوم التقدم وجعله موضوعاً لعلم جديد هو فلسفة التاريخ. وانتقل الغرب فى عصوره الحديثة من مرحلة الاحياء فى القرن الرابع عشر إلى الاصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر إلى النهضة فى القرن السادس عشر إلى العقلانية فى القرن السابع عشر إلى التنوير فى القرن الثامن عشر إلى الوضعية العلمية فى القرن التاسع عشر حتى أزمة القرن العشرين. فالغرب له مساره الخاص ومراحله المتلاحقه. ويمكن أن تكون تجربة الغرب موضوعاً للدراسة لا للاقتداء بها، ولمعرفة تجارب الآخرين لا لنقلها. لقد بدأ الغرب بنموذج الانقطاع عن الماضى حتى يتوجه نحو المستقبل.فولد الفعل رد الفعل. وبقدر ما كان الانقطاع عن الماضى عنيفاً كان التوجه نحو المستقبل أقوى. لم تعد الكنيسة أو أرسطو مصدراً لعلم يقينى مسبق بل تم اخضاع

كل شيء للتجربة الحسية والنقد العقلي لوسائل المعرفة البشرية. تحول مركز الحضارة من الله إلى الإنسان، ومن النفس إلى البدن، ومن القديم إلى الجيد. أصبحت الطبيعة كتاب مفتوحاً مقروءاً ومصدراً لكل علم. وبدأت الحقائق تتكشف من جديد، لا كمعطيات مسبقة، بل بمناهج إنسانية خالصة عقلية أو تجريبية أو ذوقية. وبدأ الابداع بالجهد الإنسانى الخالص. تجرأ الإنسان بعقله على دراسة المحرمات، واعتز بارادته الحرة على الهدم والبناء. يمكن لنا مراجعة أدبيات الغرب فى علم المستقبليات دون تقليدها، وتصحيحها، واخراجها من دائرة رجال الأعمال والاقتصاد والمال إلى رؤية حضارية أوسع وأرحب، وتحويلها إلى فلسفة فى التاريخ نحن فى حاجة إليها. ويمكن تحديد أهداف الأمة العربية والتخطيط لها بدلاً من النظر إليها كحلم مستقبلى أو نأسف عليها فى حالة الحلم المجهض أو نحاول تحقيقها فى يوم وليلة فتتباعد الشقة بيننا وبينها بعد تجارب متتالية من الفشل والاحباط. أن التوجه نحو المسقبل لا يتحول إلى حركة ثقافية عامة فى المجتمع إلا إذا تأصل داخل ثقافة الأمة حتى ينبع من تراثها الحى الذى مازال يحدد تصورات الناس للعالم ويمدهم بمعايير للسلوك. فقد استطاع القدماء من ثنايا العقلية الدينية والوحى المعطى جعل العقل أساس النقل، وشرط التكليف، وآلة المنطق، ووسيلة الاتصال، ومصدر الاجتهاد. وقامت الشريعة على أسس وضعية من رعاية مصالح الناس، الضروريات الخمس: الحياة والعقل والدين والعرض والمال. وتأسست العلوم العقلية الرياضية الصورية أو الطبيعية التجريبية القديمة من نفس العقل الذى نظّر الوحى وحوله إلى علوم عقلية نقلية. فالمثقف العلمى فى اتجاهه نحو المستقبل يسرع بالتقليد والنقل وهو فى حالة اندفاع نحوه كرد فعل على الاتجاه نحو الماضى وهو التيار الغالب الذى يعيش فيه. ليته يصبر، ويقوم بعملية التحول من الماضى إلى المستقبل كما فعل الغرب دون أن ينقله. فلكل مجتمع مساره حتى ولو التقت المجتمعات على مسار واحد. تختلف البدايات والطرق حتى وإن كانت النهايات واحدة.

رابعاً: المثقف الليبرالي والاتجاه نحو الحاضر

والمثقف الليبرالى «الافندى» وريث التيار الليبرالى الذى أسسه رفاعة رافع الطهطاوى وأحمد لطفى السيد وطه حسين ومحمد حسين هيكل وعباس محمود العقاد وخالد محمد خالد فى مصر، وخير الدين التونسى فى تونس فإنه يتجه أساساً نحو الحاضر، نحو تأسيس الدولة الحديثة دولة مصر أو دولة تونس، تبريراً لمحمد على كما هو الحال فى مصر أو تحديثاً لدولة الباى كما هو الحال فى تونس. الغاية تبرير النظام الجديد وتأسيسه فى الحاضر. وأثناء

تأسيس الحاضر يتم اكتشاف الماضى فيه فيبرز التراث الإسلامى وتظهر العقيدة الاشعرية والشريعة الإسلامية. ويتم تأصيل الحداثة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والشعر العربى. ولما كان التراث القديم به محافظة وحداثة فإنه يتم انتقاء التراث الحديث مثل التراث الاعتزالى العقلانى والشريعة التى تقوم على المصالح العامة والشعور الوطنى. فالماضى من أجل الحاضر ويصب فيه. والحاضر يرتكز على اعماق الماضى ويقوم عليه. ولما كان الماضى مترسباً فى الحاضر، وكان التراث الغالب فى الماضى هو التراث الاشعرى أى العقيدة السنية التقليدية التى لا تساعد على بناء الدولة الحديثة بدأ البحث عن بديل آخر فى الماضى يكون أقرب إلى متطلبات الدولة الحديثة مثل الأصول الخمسة عند المعتزلة والمصالح العامة عند الفقهاء. فالعقل أساس النقل، وقادر على التحسين والتقبيح، والإنسان حر مختار مسؤول، والإيمان عمل، والشريعة ترعى مصالح الناس، والأمامة عقد وبيعة واختيار، وليست بالضرورة فى قريش، فلا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى. كما تمت قراءة هذه الاحتياجات فى الثقافة الغربية فى فلسفة التنوير، العقل والحرية والطبيعة والإنسان والتاريخ، ومبادئ الثورة الفرنسية، الحرية والاخاء والمساواة[١]. واعتبرت «الشرطه» الفرنسية نموذجاً للدستور والنظام البرلمانى نموذجاً لحرية الرأى. تمت قراءة الماضى فى الحاضر، وأصبح الحاضر وعاء للماضى والمستقبل، مستودعاً مزدوجاً للموروث والوافد، ملتقى تراث الأنا وتراث الآخر.

وتمتد جذور المثقف الليبرالى فى الجيلين الثانى والثالث، أحمد لطفى لسيد وطه حسين إلى كتاب «السياسة» و«دستور الأثينيين» لأرسطو. فالديموقراطية اليونانية مهد الديموقراطيات ومنبعها الأول. ثم تنتهى بالدولة الوطنية الحديثة بعد سقوط الأمبراطوريات الأوربية الكبرى، الدولة الفرنسية والدولة الانجليزية. لذلك تمت ترجمة «الشرطه» أى الدستور الفرنسى وكذلك الدستور الانجليزى. وكلاهما تعبير عن الليبرالية الغربية وأحد مكتسباتها. فالمستقبل هنا يعبر عن حاجة الحاضر، داخل فيه أو نابع منه. وجيلاً بعد جيل، أخذت الليبرلية التى تقتصر على القلة المثقفة الموالية للغرب وسط أغلبية أمية تؤمن بتراثها القديم. وظهر الخلف بين الصفوة العلمانية والجماهير التراثية.

ومع ذلك، يمكن تعميق الاتجاه نحو الحاضر وكشف طبيعة المرحلة التاريخبة التى تمر

---

(١) أنظر دراستنا «نحن والتنوير»، «من التراث إلى لتحرر»، «الضباط الاحرار أم المفكرون الأحرار؟» فى «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» الجزء الثانى «الدين والتحرر الثقافى» ص ٤٧ - ٩٨، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

بها الأمة، من الماضى إلى المستقبل، ومن القديم إلى الجديد، ومن التراث إلى العصر حتى يمكن نقل المجتمع كله نقلاً طبيعياً من خلال التواصل من مرحلة سابقة إلى مرحلة لاحقة. كما أن التوجه نحو الحاضر لا يعنى تبرير الدولة القائمة، دولة محمد على أو عبد الناصر بل يعنى أيضاً نقد الحاضر وتكوين السلطة فيه، وتأسيس الدولة من القاعدة إلى القمة، وليس تبرير القمة على حساب القاعدة، وبيان كيف يمارس الشعب بالفعل دوره فى التعبير عن الرأى وتكوين الاحزاب وانتخاب المؤسسات الدستورية، وكيف يمارس الحاكم الفصل بين السلطات. وإذا كان الماضى مازال حياً فى الحاضر فإن عادة الاختيار بين البدائل فى الماضى الحى يكون حاسماً وواضحاً بدلاً من استمرار النسق الاشعرى السلطوى فيه وزحزحته قليلاً حتى يبرز النسق الاعتزالى كما هو الحال فى المثقف الاصلاحى، محمد عبده نموذجاً. أن اعادة بناء الثقافة الوطنية إنما تتم عن طريق اعادة ارتكازها من بديل إلى بديل، من الاشعرية إلى الاعتزال حتى لا تزدوج الثقافة من داخلها ثم تزدوج مرة أخرى من خارجها بين ثقافة الماضى ككل، ثقافة الأنا، وثقافة المستقبل ككل، ثقافة الآخر. إن اعادة بناد ثقافة الماضى المترسبة فى الحاضر على أساس واحد وليس على أساسين هو الطريق إلى توجه الحاضر نحو المستقبل من الداخل وليس استدعاء ثقافة المستقبل من الخارج، لم تصبح بعد حية لا عند الاقلية ولا عند الأغلبية، مازالت أقرب إلى الحداثة الوافدة منها إلى الحداثة الموروثة. أما ثقافة المستقبل فإن وظيفتها أن تكون مرآة ترى فيها ثقافة الحاضر ذاتها، سواء كانت ثقافة النسق الاشعرى الذى مازال سائداً فى ثقافة الأغلبية أو النسق الاعتزالى الذى مازال حياً فى ثقافة الاقلية. المستقبل مرآة، والحاضر مرئى فيها دون أن يقع الحاضر فى تقليد المستقبل كما هو الحال لدى المثقف العلمانى. وقد تجاوز الحاضر مرحلة الصدمة الحضارية التى تولدت فى فجر النهضة العربية منذ اتصالنا بالغرب منذ حوالى مائتى عام. ثم تولدت حركتان: الأولى مازالت تقاوم حضارة المستقبل، والثانية تتمثل وتستوعب وتجدد. وبعد أن تحول الغرب إلى مستعمر وليس فقط إلى مرآة تكشف صورة الأنا فيها نشأت الحركة الوطنية تضم ثقافة الماضى وثقافة الحاضر وثقافة المستقبل من أجل الحرية والستقلال. وبعد تحقيق الحركة الوطنية أهدافها وفى مرحلة البناء الداخلى للدولة المستقلة بدأت ثقافة المستقبل فى الانتشار فنشأ التغريب. ثم حدث رد فعل لدى ثقافة الماضى ممثلة فى الحركة السلفية. وضاع الحاضر بين ثقافة الماضى وثقافة المستقبل، وانشطرت الثقافة الوطنية بين السلفية والتغريب.

أن المثقف العربى هو فى النهاية المثقف الوطنى الذى يعيش حاضره، ويكشف ماضيه ومستقبله فيه. فالحاضر بوتقة صهر للماضى والمستقبل. هو الذى يغوص فى حاضره فيكشف ازدواجية ثقافة الماضى بين الاشعرية والاعتزال فى العقائد، بين النص والمصلحة فى أصول الفقه، بين الاشراق والعقل فى الفلسفة، بين المنقول والمعقول فى التفسير، بين العبادات والمعاملات فى الفقه، بين المبدأ والشخص فى السيرة، بين كلام الله وكلام البشر فى علوم القرآن... الخ. ثم يتطلع إلى المستقبل فيجد ازدوجية أخرى فى الحاضر العربى منذ فجر النهضة بين الموروث والوافد، القديم والجديد، الأصالة والمعاصرة، السلفية والتغريب. وبالتالى يصبح على المثقف العربى مهمتان: الأولى حل الازدواجية فى الماضى، والثانية حل الازدواجية فى الحاضر. بل تظهر له مهمة ثالثة وهو حل تعدد الاتجاهات فى ثقافة المستقبل وضرورة الاختيار بينها طبقاً لمتطلبات الحاضر، عقلانية أو تجريبية أو إنسانية، ويحل قضية الانتقاء والتجزئة التى يقوم بها المثقف المستقبلى. لا حل لاتجاهات المثقف العربى تجاه الزمان إلا بالدخول فى جدلية تبدأ بالحاضر كمركب موضوع يظهر فيه الموضوع وهو الماضى ونقيض الموضوع وهو المستقبل. فالمركب يأتى أولا، قبل الموضوع ونقيضه. الحاضر صيرورة يظهر فيها جدل الطرفين، الماضى والمستقبل، البداية والنهاية. الحاضر متطلبات وحاجات وتحديات مثل تحرير الأرض من الاستعمار الخارجى، وحرية المواطن والمجتمع من القهر الدخلى، وتحقيق العدالة الاجتماعية ضد التفاوت الشديد بين الاغنياء والفقراء، وتوحيد الأمة ضد التبعثر والتشرذم والتجزئ والطائفية، وتأكيد الهوية والأصالة ضد التبعية والتغريب، وتنمية الموارد البشرية والمادية ضد التخلف والاستجداء، وتجنيد الجماهير وحشده ضد السلبية واللامبالاة[1].

والتحديات الحاضرة هى التى تفرض متطلباتها الثقافية من الماضى أو من المستقبل. فتحرير الأرض مثلاً يستدعى ربط الله بالأرض كما هو الحال فى «اله السموات والأرض»، «رب السموات والأرض» «وهو الذى فى السماء اله وفى الأرض اله»، وابراز ارتباط الطبيعيات فى الفلسفة، والحق بالخلق فى التصوف، وضرورة الجهاد وعدم جواز الصلاة فى

(١) أنظر دراستنا السابقة عن هذه التحديات السبعة فى «موقفنا الحضارى» فى «دراسات فلسفية» ص ٤٢- ٤٧، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، «التراث والعمل السياسى» نفس المصدر ص ١٦٨- ١٧٢ «الفكر الإسلامى والتخطيط لدوره الثقافى المستقبلى» نفس المصدر ص ٢٠٩- ٢١٧ «علم المستقبليات» (عالم الغد بين الأمس واليوم)، نفس المصدر ص ٥٥١- ٥٩٩.

الدار المغصوبة فى الفقه. كما يستدعى مناهضة الصهيونية وتفنيدها والتى ربطت الله بالأرض والشعب. فلا يعبد الله إلا فى فلسطين، ولا يصلى له إلا فى القدس وأمام الهيكل، ولا يعبده إلا شعب بنى اسرائيل، ويستلهم أيضا الحركات الرومانسية الأوربية التى الهت الأرض، والعودة إلى الارحام، والحركات الوطنية التى اعتبرت الأرض الأم التى ينتسب إليها الجميع.

وتحرير المواطن والمجتمع من القهر والطغيان يتطلب ابراز المواطن الحر فى ثقافة الماضى، «لمذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احرار؟» وغيرها من النصوص التى تجعل الحرية شرط السيادة والحكم. والإنسان قادر حر مختار مسؤول، خالق أفعاله، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ولا يخشى فى الله لومة لائم، فالساكت عن الحق شيطان أخرس، والدين النصيحة، والحسبة والمحتسب والرقابة على تطبيق الشرع فى الحياة العامة، وقول كلمة حق فى وجه حاكم ظالم لنيل الشهادة. وفى ثقافة المستقبل ما أكثر دعوات الحرية الذاتية والاجتماعية والسياسية فى الليبرالية وفى غيرها من المذاهب السياسية.

والعدالة الاجتماعية كمطلب للحاضر له جذوره فى ثقافة الماضى، فى تحريم تكديس الأموال بيد قلة من الأغنياء، واعتبار الملكية وظيفة اجتماعية، حق الاستثمار وحق الانتفاع وحق التصرف وليس حق الاكتناز وحق الاستغلال وحق الاحتكار. وللحاكم حق التأميم والمصادرة للمال العام، والملكية عامة لوسائل الانتاج كالزراعة (الماء، والكلأ) والصناعة (النار) والمعادن (الملح)، والعمل وحده مصدر القيمة بديل تحريم الربا، والأجر مناسب للعمل اليدوى، واعطاء للعامل حقه قبل أن يجف عرقه، وللفقراء حق فى أموال الأغنياء غير الزكاة عن طريق الضرائب التصاعدية من أجل تأسيس مجتمع لا طبقى. وفى ثقافة المستقبل هناك عشرات من المذاهب الاشتراكية الأخلاقية والدينية والطوباوية والمادية والثورات الاجتماعية يمكن أن تكون رصيداً معاصراً لمطلب المساواة والعدالة الاجتماعية.

وتوحيد الأمة له رصيده الضخم فى ثقافة الماضى وفى صلب عقائد الأنا، أمة واحدة صورة للأله الواحد، والروح الواحد، والخلق الواحد. فالتوحيد أساس الوحدة[1]. وقد توحدت الهند الطائفية وكونت امبراطورياتها باسم عقيدة التوحيد. وفى ثقافة المستقبل أيديولوجيات وتجارب للوحدة فى المانيا وايطاليا وروسيا وأمريكا. فحق الحاضر والوحدة

---

(١) أنظر «حوار المشرق والمغرب» (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى) ص ٥٤- ٩٧، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠.

كتطلع فيه والتفرقة كطارئ عليه من ضع الاستعمار الحديث قادر على أن يكون وعاء ثقافة الماضى وثقافة المستقبل.

وتأكيد الهوية والأصالة ضد التغريب والتبعية له جذور فى الماضى فى تحريم الموالاة للأجنبى وآيات المفاصلة والاعتزاز بالكمال فى ختم النبوة، وبالقدرة على الابداع وليس النقل بدليل الحضارة الماضية، وعدم جواز إيمان المقلد، والاجتهاد الذاتى أحد مصادر التشريع، والتوحيد كسمة مميزة للفكر فى مقابل التجسيم والتشبيه. وله أيضاً رصيد فى ثقافة المستقبل فى فلسفات الأصالة والابداع والاعتماد على الذات والتنمية المستقلة.

وتنمية الموارد البشرية والمادية لها أيضاً جذور فى ثقافة الماضى فى تسخير قوانين الطبيعة وخلق كل شىء لصالح الإنسان، وقدرته العقلية والفعلية على التنمية والاستثمار والانتفاع وتحقيق المنافع. فالمنفعة هى الباقية والضرر والزبد يذهبان جفاء. والأرض خضراء يانعة، ينزل عليها الماء فتهتز وتربو وليست صفراء قاحلة جافة تذورها الرياح، والصناعة من زبر الحديد، فيه بأس شديد ومنافع للناس، والبيع والتجارة يتلوان الصلاة، العلاقة بالناس تتلو العلاقة بالله. وفى ثقافة المستقبل ازدهرت فلسفات التنمية حتى أصبحت وراء النهضات المادية الحديثة فى الغرب والشرق، تنمية اقتصادية نستطيع نحن أن نزيد عليها التنمية الشاملة.

وأخيراً، حشد الناس وتعبئة الجماهير تمتد جذورها فى أحساس الأمة بالرسالة وبأنها خير أمة أخرجت للناس وأحساس الفرد بأن له أيضاً رسالة قبلها طوعاً واختياراً، أمانة عليه بعد أن رفضتها السموات والأرض والجبال واشفقن منها وحملها الإنسان. وفى ثقافة المستقبل فى الفلسفات المثالية العملية ابراز لرسالة الإنسان ومستقبله وهدفه فى الحياة. وفى الفلسفات الشعبية نماذج لتجنيد الجمهير وتأسيس الاحزاب الطليعية وثورة الجماهير، وعصر الجماهير(١).

إن المثقف الوطنى الذى تحركه مآسى الحاضر وازماته قادر على أن يجعل الماضى والمستقبل أحد بعديه الرئيسيين فى جدل للزمان، يؤسس وعيه التاريخى، ويحدد مرحلته التاريخية الراهنة، فى أية مرحلة من التاريخ هو يعيش؟ فلا يوجد وعى سياسى دون وعى تاريخى. ولا يوجد وعى تاريخى دون وعى بالزمان، ولا يوجد وعى بالزمان إلا فى جدلية الماضى والمستقبل فى عمق الحاضر. وتلك مهمة المثقف الوطنى.

---

(١) أنظر دراستنا «ثورة الجماهير عند أورتيجا أى جاسيه»، «دراسات فلسفية»، ص ٤٤٦ - ٤٨٩.

(٨)

الموقف من الغرب

الماضي، والحاضر، والمستقبل

أولاً: الغرب نمط للتحديث

منذ الانفتاح الحضارى الأول فى عصر الفتوحات، وترجمة ثقافات الشعوب المجاورة اليونانية والرومانية والفارسية والهندية من موقع قوة وليس من موقع ضعف، ومنذ كان ولاء المترجمين للثقافة الجديدة قدر ولائهم للثقافة القديمة، كنوا عرباً لغة، ويونان ثقافة، ونصارى ديناً، أو فرسا أو هنوداً لغة، وعرباً ثقافة، ومسلمين ديناً، ومنذ أن تم تمثلها، تلخيصاً وشرحاً وتأليفاً فى موضوعاتها أو استعمالها كأدوات تعبير عن الثقافة الجديدة الناشئة أو حتى الرد عليه أو نقدها أو رفضها- توقف هذا الانفتاح بتوقف الفتوح بعد أن أدى وظيفة تحديث الثقافة.

وفى الفترة الثانية، بداية الحروب الصليبية من الغرب وهجمات التتار والمغول من الشرق، وبعد أن أصبح العالم الإسلامى مفتوحاً وليس فاتحاً، مغلوباً وليس غالباً، بدأ الانغلاق الحضارى حماية للذات، وتقوقعاً على النفس، حرصاً على ما تبقى من استقلال الأوطان. هذا بالاضافة إلى أنه لم تكن هناك ثقافات مجاورة يمكن ترجمتها. كانت هناك ثقافة العصر الوسيط الأوربى التى كانت أقل أحكاماً من حيث الصياغات العقلية الطبيعية الإنسانية من الثقافة الإسلامية. فانتقال الثقافات يتم طبقاً لنظرية الأوانى المستطرقة، الأعلى يصب فى الأدنى دون أى حكم قيمة. إذ يتغير مستوى الثقافات من فترة تاريخية إلى أخرى طبقاً لحياة الحضارات. كما أن الوافد كان للغزو ولم يكن للثقافة، للنهب ولسلب للموارد وليس لاحضار المخطوطات والمؤلفات. ولم يكن هناك ممثلون لها داخل الثقافة كما كان نصارى الشام من قبل حلقة اتصال بين العرب واليونان. كانت الثقافة الأوربية فى العصر الوسيط مستهلكة للثقافة أكثر مما كانت منتجة لها. كانت تنقل ابداعات الثقافة

ندوة الثقافة العربية والنظام العالمى الجديد، المحور الأول، التأثير الخارجى فى الثقافة (أو الثقافات) العربية فى القرن العشرين، القاهرة، أغسطس ١٩٩٢.

الإسلامية فى شتى العلوم من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية.واستمر الأمر كذلك حتى نهضت أوربا فى العصور الحديثة ابتداء من عصر النهضة ومصادره الإسلامية.

ثم ظهر ابن خلدون ليؤرخ لنهضة وسقوط القرون السبعة الأولى. ومنذ قرنين من الزمان ونحن نحاول انهاء هذه الفترة الثانية فى القرون السبعة التالية، عصر الشروح والملخصات، العصر المملوكى العثمانى، حيث دونت الذاكرة أكثر مما أبدع العقل. كانت أوربا فى ذلك العهد قد بدأت أحياءها فى القرن الرابع عشر، واصلاحها الدينى فى القرن الخامس عشر، ونهضتها فى القرن السادس عشر، وعقلانيتها فى القرن السابع عشر، وتنويرها فى القرن الثامن عشر، وعلمها فى القرن التاسع عشر. فنهضت وقامت وانتشرت وهيمنت على غيرها، وكان العالم الإسلامى الممتد فى أفريقيا وآسيا هو هذ الغير، استئنافاً لحروب صليبية جديدة عبر البحار والمحيطات والالتفاف حول القارات، وهو الاستعمار الأوربى الحديث.

ونشأت صدمة الحداثة منذ حملة نابليون على مصر أو قبلها بقليل على يد قلة من العلماء أتيح لهم الاطلاع على بعض العلوم الطبيعية فى الغرب عن طريق فرنسا. ولكن الحملة جعلت الغرب الحديث مرآة للذات تعكس فيها صورتها، نفسها فى مرآة الآخر، وترى الآخر فى مرآة ذاتها. ولم تأت الحملة من الشرق حتى ترى الذات نفسها فى مرآة الشرق. كان الشرق على نفس المستوى الحضارى للذات، حضارات تاريخية مزدهرة فى الماضى، فى الهند والصين، وأصبحت مثلنا على مشارف عصر حديث. كانت مصر درة الشرق، ومرآة الشرق، وفنانتها كوكب الشرق. لم يكن الشرق هو الآخر بل امتداد للأنا. لم يكن العدو بل الصديق، لم يكن التحدى بل الاستجابة على تحديات مشتركة هو الاستعمار الغربى والهيمنة الثقافية الأوربية. وظل الأمر كذلك حتى ثورة الصين واستقلال الهند نهضة اليابان الصناعية بعد هزيمتها فى الحرب الثانية. كان ذلك فى الاربعينات. فالجناح الشرقى للأنا لا يزيد عمره على نصف قرن، غاندى وسعد زغلول، نهرو وناصر، شوين لاى والعرب، صناعات اليابان ونفط الخليج.

ونتيجة لصدمة الحداثة ورؤية الأنا ذاتها فى مرآة الآخر، نشأت تيارات ثلاثة فى فكرنا العربى المعاصر، تلتقى جميعاً فى نموذج واحد «الغرب نمط للتحديث» وإن اختلفت فيما بينها فى نقطة البداية، الدين فى تيار الاصلاح الدينى، والعلم فى التيار العلمى العلمانى، والسياسة أو الدولة فى الفكر الليبرالى. قد تتداخل هذه التيارات فيما بينها، وقد يكون هناك مفكرون عرب معاصرون على التخوم بين تيارين: الاصلاحى والليبرالى، (على عبد الرازق،

خالد محمد خالد)، العلمى العلمانى والليبرالى (فؤاد زكريا)، الاصلاحى والليبرالى، العلمى العلمانى (حنفى)، ومع ذلك تبقى هذه التيارات متمايزة من حيث بدايتها ومسارتها ونهياتها، روادها وأجيالها وروافدها.

يبدأ الاصلاح الدينى بمسلمة أنه لا يتغير شيء فى الواقع أن لم يتغير فهمنا للدين أولاً. ولما كان الآخر الأوربى هو المتحدى فى صيغة المستعمر، وكانت نهضته بالعلم القوة، فلا يفل الحديد إلا الحديد، أصبح الغرب نموذجاً للتحديث بالعلوم الطبيعية والصناعات العسكرية ومظاهر العمران الحديثة، ومنها الحرية والديموقراطية والنظم البرلمانية والتعددية الحزبية والصحافة الحرة والدستور. وظل الأمر كذلك حتى قامت الثورة العرابية تحت تأثير تعاليم الأفغانى ثم فشلت وأدت إلى احتلال مصر. فارتد محمد عبده نسبياً، وأصبح نصف سلفى، أشعرى فى التوحيد، معتزلى فى العدل. وبعد أنشاء الحزب الوطنى تحت تأثير تعاليم الأفغانى أيضاً وتدوين برنامجه بيراع محمد عبده، ولما قامت الثورة الكمالية فى تركيا وانهت الخلافة، وتبنت العلمانية والنمط الغربى للتحديث كلية إنقسم تلاميذ محمد عبده إلى تيارين: الأول سلفى والثانى علمانى. فقد ارتد رشيد رضا مرة أخرى على يد محمد عبده، وغلبت عليه السلفية دفاعاً عن «الخلافة أو الأمامة العظمى» بعد أن كان من حزب الاصلاح. فنشأ التيار السلفى الحديث باحثاً عن جذوره عند محمد بن عبد الوهاب ثم ممتداً إلى أحمد بن حنبل. وكتب على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» متبنياً العلمانية الغربية من داخل حركة الاصلاح داعياً إلى الفصل بين الدين والدولة على النمط الغربى. كما كتب قاسم أمين «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» جاعلاً المرأة الغربية نمطاً للتحديث. وفى كلتا الحالتين، ظل الغرب نمطاً للتحديث، فى الأخذ بالعلم الحديث، ولو أنه كان من صنع الآباء والأجداد. ولما حدث الصدام بين الأخوان الثورة فى ١٩٥٤ ارتد الفكر الإسلامى للمرة الثالثة عن الواقع السياسى الاجتماعى. وخرج من المعتقلات تحت تأثير عذاب السجون والرغبة فى الانتقام عاجزاً عن التعامل مع الواقع. فكفر المجتمع، وانعزل عنه، وخرج عليه. واستعمل معه العنف، واصطدم بأجهزة الأمن. وانتهى «الغرب كنمط للتحديث» إلى معادة كلية للغرب، وتحول «شروق من الغرب» إلى «ظلام من الغرب». أصبح الغرب معادلاً للكفر والالحاد والمادية والاباحية والعلمانية والشك والعدمية. وتم نبذ العقل والعلم والحرية والديموقراطية والدستور والنظم البرلمانية باعتبارها نظماً غربية، وايثار الإيمان والمعجزات والنبوات والحاكمية وتطبيق الشريعة الإسلامية ابتداء

من الحدود، وارتداء الجلباب، ولبس الحجاب، واطلاق اللحى. انتهى التيار الاصلاحى الدينى إلى عكس ما بدأ منه، ودار على عقبيه مائة وثمانين درجة، من الضد إلى الضد، ومن النقيض إلى النقيض، الإسلام فى مواجهة المجتمع فى الداخل والعالم فى الخارج كما تقضى بذلك سيكولوجية المضطهدين.

ويبدأ الفكر العلمانى بأنه لن يتغير شيء فى الواقع أن لم تتغير نظرتنا للطبيعة أولاً وللمجتمع ثانياً. هكذا كانت تجربة الغرب منذ عصر النهضة والقطيعة مع الماضى، الكنيسة وأرسطو، والبداية بالعقل كذات فى مواجهة الطبيعة كموضوع، واضعاً أسساً جديدة لنظرية المعرفة اجابة على سؤال: كيف أعرف؟ وأسساً جديدة لنظرية الوجود إجابة على سؤال ماذا أعرف؟ وأسساً جديدة لنظرية القيم إجابة على سؤال: ماذا يجب على أن آمل؟ يحدد العلم صلة الإنسان بالعالم، وتحدد العلمانية صلة الإنسان بالمجتمع. بدأ شبلى شميل العلم فى صورته فى القرن التاسع عشر الأوربى، نظرية التطور. وأنشأ فرح أنطون مجلة «الجامعة» للدعوة إلى العلمانية كما فرضتها التجربة الأوربية. وأسس يعقوب صروف مجلة «المقتطف» لترويج نظريات العلوم الطبيعية. ثم بدأ سلامة موسى الترويج لكل شيء غربى فى العلم والأدب والسياسة والاجتماع والقانون والفن. أصبح الغرب هو الاستاذ الوحيد كما بين فى «هؤلاء علمونى». وحمل زكى نجيب محمود لواء الوضعية المنطقية بأعتبارها منهجا لتحليل اللغة وأحكام القضايا العلمية عرضاً للمذهب فى أصوله الأوربية حتى ١٩٧٠ ثم تطبيقاً له بعد ذلك فى التراث القديم وفى الثقافة العربية المعاصرة فى تواصل دون انقطاع. ثم حدثت نفس ظاهرة الردة عند اسماعيل مظهر الذى بدأ دارونياً خالصاً مترجماً «أصل الأنواع». ثم كتب بعد ١٩٦٠ «الإسلام أبداً» منتقلاً من طرف، إلى طرف، ومن نقيض إلى نقيض، من الحديث إلى القديم، ومن الجديد إلى التراث، ومن الوافد إلى الموروث. وبطريقة أكثر صحفية واعلامية وشعبية انتقل مصطفى محمود من العلم إلى الإيمان، ومن الماركسية إلى الإسلامية، ومن قانون الطبيعة إلى الارادة الألهية فى برامج، «العلم والإيمان»، العلم الغربى والإيمان التقليدى، وكأن الغرب هو الذى يبحث والإيمان هو الذى يبرر، الغربى يبدأ والدين يتبع، الريادة للعلم والتقليد للدين. ولما كان العلم متغيراً فى فهمه طبقاً لكل عصر، نسبياً فى رؤية الكون كذلك أصبح الدين. وتكون النتيجة أن الله سخر لنا الغرب العالم لمصلحتنا، وكرمنا بالإيمان وحرمهم منه، وبالتالى كانت لنا الحسنيان، الدنيا والآخرة، العلم والإيمان. ووقعنا فى التفسير الإيمانى لكل شيء، هزيمة ١٩٦٧ لبعدنا عن الله، وعبور ١٩٧٣ لعودتنا إلى الله، ظهور مريم العذراء بعد ١٩٦٧

رفعاً للروح المعنوية، وعبور الملائكة مع الجنود قناة السويس فى ١٩٧٣ تقطع رقاب الاعداء قبل سيوف المسلمين لإيماننا بالله. كانت البدايات غير النهايات. حاول شبلى شميل أن يجد أسساً لنظرية التطور وعلوم العمران فى القرآن، وجعلها فرح انطون وسلامة موسى ضد الدين، وانتهى مصطفى محمود أن جعلهما من الدين، وفى الدين غنى عنها. وفى القرآن غنى عن كل علم.

ويبدأ الفكر السياسى الليبرالى بمسلمة أنه لا يتغير شىء فى الواقع أن لم يتغير فى السياسة أو فى الدولة أولاً. روج رفاعة رافع الطهطاوى فى مصر وخير الدين التونسى فى تونس لفلسفة التنوير باعتبارها نموذج الحداثة، الحرية والديمقراطية، والاخاء والمساواة، الدستور والقانون، البرلمان والتعددية الحزبية، المبادئ العامة التى تقوم عليها «الشرطة» La Charte الفرنسية. قنّن الطهطاى بناء الدولة فى «مناهج الألباب» كما قننها خير الدين فى «أقوم المسالك»، جاعلاً الصناعة «اندوستريا» تعادل النهضة والعمران ابتداء من الوطن، «وليكن هذا الوطن مكاناً لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع». وحاول قراءة الموروث كله من خلال فلسفة التنوير، حب الوطن من الإيمان، وروح القوانين عند مونتسكيو هما الحسن والقبح العقليان فى الشريعة. وفى نفس الوقت رأى الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا فى «تخليص الابريز»، مرآة مزدوجة تعكس صورتين على التبادل. واستمر خليفته على مبارك على نفس المنوال فى « الخطط المقريزية» لاعادة بناء مصر، ورؤية الصورتين للأنا والآخر على التبادل، صورة العربى فى ذهن الانجليزى، فى رحلة من الإسكندرية إلى لندن فى رواية «علم الدين».

فلما فشلت الثورة العرابية أثر تعاليم الأفغانى فى الثورة الإسلامية نشأ جيل آخر، أحمد لطفى السيد، يقصر همه على الأمة المصرية، ويؤصل نمط تحديثها الغربى ليس فى الشريعة الإسلامية كما فعل الطهطاوى بل فى مصادرها اليونانية كما هو الحال فى الغرب. فازداد التغريب درجة، وتمت ترجمة «السياسة» و«الأخلاق» لأرسطو ابتداء من الفرنسية وليس اليونانية كما فعل حنين بن اسحق وقدماء المترجمين العرب الذين ترجموا الكثير من اليونانية مباشرة. وأصبح من ممثلى ثقافة النخبة ومن مؤسس أحزاب الأقلية. فكان الغرب نموذجاً للتحديث عند النخبة دون الجماهير. وازداد التغريب درجة أخرى عند طه حسين فى «مستقبل الثقافة فى مصر» عام ١٩٣٨ من أجل تمرير معاهدة ١٩٣٦ وتحقيق أحد شروطها، أن تصبح مصر جزءاً من الغرب ومرتبطة به، جزءاً من ثقافة البحر الأبيض المتوسط

بشاطئيه العربى والغربى. فما يربط مصر باليونان أكثر مما يربطها بفارس أو الهند، وما يربط مصر بفرنسا أكثر مما يربطها بالصين. ثم حدثت نصف ردة عند العقاد لاعادة التوازن بين الثقافتين الإسلامية والغربية دفاعاً عن الأولى ونقد الثنائية. ثم اكتملت الردة عند خالد محمد خالد الذى بدأ ليبرالياً أصيلاً فى «من هنا نبدأ»، «الحرية أبدأ»، «كى لا تحرثوا فى البحر»... الخ ثم انتهى إلى «صحابة حول الرسول»، سعودياً أمريكياً فى حرب الخليج[1].

ثانياً: الغرب أداة للتجديد

وبعد جيل الرواد الأوائل قدم الجيل الحالى نمطاً جديداً للعلاقة مع الغرب، ليس بأعتباره نمطاً كلياً للتحديث ممثلاً فى أحدى تياراته الفكرية والسياسية وهى الليبرالية بل بأعتباره أداة جزئية ومتعددة للتجديد. فالمذهب أو المنهج يأتى من الغرب. بدلاً من أن يظل وفداً فى صراع مع الموروث أو فى مواجهته أو مزاحماً له فإنه يستعمل كأداة لفهم الموروث وتقديم قراءة جديدة له. ويتم الاختيار طبقاً للمزاج الفلسفى أو الانتساب الفكرى أو الولاء العقائدى أو التربية الفلسفية أو الجو الثقافى السائد أيام كان المثقفون العرب مبعوثين ودارسين فى الخارج أو الداخل، «وكلهم إلى رسول الله منتسب». ويساعد على ذلك أن الغرب به تنوع كبير من المذاهب والمناهج بعد محاولات عدة على خمسة قرون أو يزيد للاستقرار الفكرى دون نجاح. كما أن تراثنا مملوء بكل شيء ويمكن قراءته فى كل اتجاه، ولا يستعصى على أى تفسير فى بيئة تحسن التأويل والتخريج والتبرير وأمام نص وسع كل شيء. كما أن حاجاتنا ومطالبنا لا حدود لها. فنحن فى حاجة إلى مثالية العقليين لتخلصنا من ثقل واقعنا المادى، وإلى شخصانية الشخصانيين حتى تساعدنا على احترام الشخص والدفاع عن حقوق الإنسان، وإلى وجودية الوجوديين حتى نؤكد على أهمية الوجود الإنسانى الحر دون رده إلى ما هو أعلى منه وهو الله أو الدولة أو السلطان أو الأب أو المعلم أو رده إلى ما هو أقل منه أى الحيوان فى طرق الغذاء والكساء والسكن والتعليم، وإلى اشتراكية الاشتراكيين حتى تذوب لدينا الفوارق بين الطبقات، ويقوى دور الدولة فى التخطيط الاقتصادى، وإلى ماركسية الماركسيين حتى نتعلم الصراع بين الطبقات، وفائض القيمة، والملكية العامة لوسائل الانتاج، وإلى بنية البنيويين حتى نعلم أن هناك بنية ثابتة تتخلل العصور والأزمان، وتتحكم فى الظواهر الاجتماعية ومسار التاريخ، وإلى ظاهريات

---

(١) أنظر دراستنا «كبوة الاصلاح» فى «دراسات فلسفية» ص ١٧٧ – ١٩٠ الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

الظاهراتيين لوصف الظواهر الاجتماعية كتجارب حية فى الشعور الفردى والاجتماعى، ووصف لتراث الماضى كمخزون نفسى عند الجماهير.... الخ.

استعملت الثقافة الغربية كأداة للتجديد أولاً كمذاهب فلسفية مثل المثالية والشخصانية والوجودية والماركسية. فهناك مثالية عربية تسمى «الجوانية» (عثمان أمين) أو مثالية معدلة (إسلامية) تقوم على الاتزان والوسطية دون الغلو والتطرف (توفيق الطويل)، تعطى الأولوية للذات العارفة على موضوع المعرفة، وللعقل على الحس، وللفكر على الوجود. المثل الأعلى وجود فعلى، وموجه للسلوك. والواجب الاخلاقى معيار مطلق ولا فرق بين ديكارت كانط وفشته من ناحية وبين ابن سينا والفارابى والغزالى واقبال من ناحية أخرى. ولا فرق بين الأخلاق المثالية، أخلاق الوجب أو الضمير وبين الأخلاق الإسلامية.

وهناك شخصانية إسلامية (الحبابى) تعطى الأولوية للشخص على الكائن مثل مونييه، وتحلل أبعاد الشخص فى الوجود والحرية والمفارقة أو التعالى والفعل، وهى نفس الأسس التى يقوم عليها الوجود الإنسانى فى الإسلام. ثم تتحول الشخصانية الإسلامية إلى «الغادية» طبقاً للتيار السائد والمذهب الشائع والهم الغربى الحاضر وهو المستقبل وعالم الغد.

وهناك إنسانية أو جودية عربية تظهر فى التصوف (عبد الرحمن بدوى) وعند أبى حيان التوحيدى، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء (زكريا إبراهيم)، تعطى الأولوية للوجود على الفكر، وللانفعال على العقل، وللعمل على النظر، وللزمان الوجودى على الأبدية والخلود، ولمشاكل الحب والحياة والموت والفن والجمال على مشاكل الجوهر والعرض والصورة والمقولة والعلة والمعلول.

وهناك ماركسية عربية (العروى)، الماركسية باعتبارها هدفاً لتذويب الفوارق بين الطبقات وتحقيق العدالة الاجتماعية والملكية العامة لوسائل الانتاج، والعربية لأنها تتفق مع الظروف الحالية التى يمر بها المجتمع العربى وتطلعاته إلى الليبرالية وأهمية دور الطبقة المتوسطة فى التنمية. وإذا كانت الماركسية العربية على مستوى الفكر فإنها هى نفسها الاشتراكية العربية على مستوى الممارسة السياسية والنظم العربية، كما كان الحال فى الستينات.

وللتغلب على حدود المذاهب واتساع رقعة التجديد تم استعمال المناهج الغربية لدراسة الموروث واكتشاف مكوناته وبنيته. فتم استعمال المنهج الظاهرياتى (الفينومينولوجى) لدراسة التراث (أدونيس، حنفى فيما يقال)، وتحويله إلى تجارب حية فى نشأته وتطوره، وتحليله

باعتباره حاضراً حياً فى الشعور الفردى والجماعى، مازال يؤثر فى الناس، يحدد تصوراتهم للعالم، ويمدهم بمعايير للسلوك، واكتشاف بنيته: الثابت والمتحول، السلطة والمعارضة، الله والعالم، الحاكم والمحكوم، الراعى والرعية، السيد والعبد، وكيف قام الموروث على الطرف الأول، وكيف يمكن اعادة تركيب البنية لصالح الطرف الثانى.

كما تم تطبيق المنهج البنيوى من أجل رصد أبنية الفكر، العقل العربى نموذجاً، بنية وتكويناً، فى ايقاع ثلاثى سواء للتكوين أو البنية: البيان، والعرفان، والبرهان (الجابرى). كما تم تطبيق المنهج الماركسى التقليدى لتتبع نزعات الفلسفة المادية فى التراث العربى الإسلامى بأعتبارها الفلسفة العلمية الحقيقية فى مقابل الفلسفات الدينية الكلامية الصوفية الاشراقية الزائفة (الطيب تيزينى، حسين مروة، غالب هلسا، صادق جلال العظم) أو لرصد وقائع الفكر الاجتماعية السياسية التى يرد الفكر العربى إليها منذ بواكيره الأولى حتى الآن. كما تم استعمال المنهج اللغوى واللسانيات الحديثة لدراسة الجدل الكلامى (طه عبد الرحمن) أو تحليل الخط العربى (الخطيبى). وأخيراً استعملت بعض مفاهيم فلسفة العلوم المعاصرة مثل القطيعة المعرفية لدراسة الثقافة العربية بنيوياً وتاريخياً واعتبار شرط تقدمها القطيعة المعرفية بين العقل والذوق، بين المغرب والمشرق (بن عبد العلى).

وتمتاز هذه المحاولات بأنها محاولات صادقة لتجاوز ازدواجية الثقافة العربية بين الموروث والوافد، وحل وضع المثقف العربى بين ثقافتين بدلاً من ثنائية الثقافة بين سلفية وعلمانية، الأولى تكفر الثانية، والثانية تخوّن الأولى والتفاعل مع ثقافات العصر. كما أنها تمثل معرفة بأحد جوانب الثقافة الغربية، مذهباً أو منهجاً والاطلاع عليه، والترويج له، وفتح نوافذ عديدة فى الثقافة العربية المعاصرة للاطلاع على ثقافات الغرب وبالتالى التعامل مع الغرب فى أحد ابداعاته دون تخوف أو استبعاد، خاصة وأن هذه الابداعات تمثل بعض الاحتياجات الفكرية فى الثقافة العربية المعاصرة. كما أنها تتعامل مع الموروث وتنبش فيه من أجل قراءته من جديد واظهار المكنون العصرى فيه. فالقديم يتضمن الجديد ويحتويه، والجديد مغلف بأغلاف اللغة والتصورات القديمة، وبالتالى تتعدد جوانب فهم المورث، ويقضى على تفسيره الأحادى، ولا يقع المحدثون فى تكرار القدماء. تلبى هذه المحاولات حاجات العصر من بحث عن مذاهب ومناهج ورؤى جديدة تتجاوز الموروث والوافد فى ابداع جديد. فالتحديات عظيمة والاستجابات ضعيفة. تسد هذه المحاولات الفراغ الفكرى الراهن، وتشجع الأجيال الجديدة على التجديد وتجاوز مصدر الثقافة. فكل قراءة انارة للمقرؤ ورؤية

القارى. وتساعد هذه المحاولات على انشاء فكر عربى جديد يعبر عن الوضع العربى الحالى، مرحلة الانتقال من القديم إلى الجديد. وتقوم هذه المحاولات المنهجية الآن والتى تسمى المشارع العربية المعاصرة بدور المذاهب الفلسفية فى الغرب منذ القرن السابع عشر، تتشك فى الموروث وتنقد الوافد وتعبر عن حاجة العصر.

ومع ذلك يعاب على هذه المحاولات أنه يصعب ايجاد الوحدة العضوية بين الموروث والوافد، بين الغاية الوسيلة، وبقائهما على مستوى التجاور الخارجى مما يسهل الحكم عليها بالتوفيق خاصة لو ظهرت مصطلحات الوافد المسقطة على مادة الموروث. وعادة ما تأتى هذه المحالات غير متوازنة، أما أن يسود الموروث على الوافد، والموضوع على المنهج وأما أن يسود الوافد على الموروث والمنهج على الموضوع. أما أن يكون الموروث هو المضمون والوافد هو الشكل، وأما أن يكون المورث هو الشكل والوافد هو المضمون، وكأن الفكر لا يعرف التوازن. كما تجتزئ هذه المحاولات المنهج أو المذهب من الوافد وتخرجه عن بيئته الثقافية التى نشأ فيها، تنزع الجزء من الكل ثم تطلقه وتعتبره منهجاً علمياً لكل العصور مع أن كل منهج إنما كان رد فعل على منهج سابق كما هو الحال فى المنهج الظاهرياتى الذى كان رد فعل على المنهج العقلى التجريدى والمنهج الحسى التجريبى. وكذلك الحال فى المذاهب يتولد بعضها من بعض طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل دون أن يكون لأى مذهب صفة الاطلاق. كما تجتزئ الموضوع من الموروث وتخرجه من بيئته الثقافية التى نشأ فيها، تنزع الجزء من الكل ثم تطلقه وتعتبره التراث كله، وتتجاهل تفاعل الجزء مع باقى الأجزاء ومع الكل الذى هو جزء منه، هذا بالاضافة إلى غياب أى معيار لاختيار المنهج من الوافد إلا المزاج أى الاستحسان الشخصى أو المصادفة التى جعلت المثقف العربى اثناء وجوده بالغرب يتجه إلى هذا المنهج بتوجيه استاذه أو بتبنى المنهج السائد فى العصر أو فى القطر. ثم يعود إلى الوطن ممثلاً لهذا المنهج أو المذهب فيعرف به، وتسرع الشهرة إليه وبالتالى ينال الحسنيين، الشهرة فى الوطن والعالمية فى الخارج. ويسر من سماع القاب فوكو الثقافة العربية، هوسرل الوعى العربى، ماركس التاريخ العربى.. الخ. كما تتجاهل هذه المحاولات أن الموضوع المدروس، وهو الثقافة العربية الإسلامية، هو فى حد ذاته منهج أو تعبير عن منهج، وبالتالى يكون اسقاط منهج خارجى على منهج داخلى تشتت فى المناهج، وتضارب فى الموضوعات. وتؤدى هذه المحاولات فى النهاية التى تستعير المنهج الوافد من الحديث والموضوع من الموروث القديم خاصة وأن الحديث أفضل من القديم إلى اعتبار صدق النتائج إنما يرجع الفضل فيها إلى المنهج الحديث وليس إلى الموضوع القديم. المنهج هو

الروح والموضوع هو البدن، علاقة الأعلى بالأدنى، العظمة بالنقص، فيتعمق الاحساس بدونية الأنا تجاه عظمة الآخر، وكأننا موتى فى حاجة إلى بعث مستمر[1].

ثالثاً: الغرب مصدر للعلم

بالرغم من هذه المحاولات المذهبية أو المنهجية للجمع بين الموروث والوافد، وتجاوز ثنائية الثقافة بين الداخل والخارج زادت حدة التغريب، ولم يشع إلا المذهب أو المنهج الغربى دون تطبيقاته فى الثقافة العربية. شاع الروح دون البدن، فالموروث كان مجرد تبرير للوافد. كان الوافد هو الأصل، والموروث هو الفرع. فتحول الغرب بصراحة إلى أن يكون مصدراً للعلم، ليس فقط فى المذهب أو المنهج بل أيضاً فى الموضوع. وبدلاً من البحث عن المذاهب والمناهج الغربية فى الموروث ووقراءتها فيه، عن حق أو عن باطل عن صدق أو بتأويل، مباشرة أو بطريق غير مباشر، فلماذا لا يتم أخذها صراحة، والعلم مشاع للجميع، كما كانت علوم اليونان قديماً مشاعاً للحضارات المجاورة: اليهودية والمسيحية والإسلامية، الشرقية والغربية. ليس فى العلم شرق وغرب، ولا ينتسب إلى حضارة دون حضارة. يوجد العلم الآن فى الغرب، فهو الذى أبدعه، وعلى الحضارات الأخرى نقله وترجمته، تلخيصه وشرحه، استيعابه وتمثله كما فعلت الحضارات القديمة مع العلم اليونانى. إذا كان الغرب هو المبدع فمهمتنا النقل. وما العيب فى التتلمذ والتعلم حتى نشب عن الطوق؟ العلم لا وطن له، فينشأ فى وطن ثم يعم كل الأوطان، حضارة تنتج وحضارات تستهلك، ولكل منها ظروفها التاريخية وربما قدرها ومصيرها. هناك ثقافة عالمية واحدة لا خصوصيات فيها. العقل والعقلانية هما كذلك فى كل مكان، والعلم والعلمية لهما شروط واحدة فى كل عصر، والنزعات الإنسانية قيم مطلقة تخترق كل العصور والأزمان، وتعبر حدود الجغرافيا وأزمان التاريخ. المحيط ينتسب إلى المركز ويتعلم منه. وتستمر العلاقة كذلك عدة قرون أحادية الطرف، مركز ينتج وطرف يستهلك. ولا يمكن للطرف أن يلحق بالمركز. ومهما نقل الطرف فإن معدل الابداع فى المركز أعلى وأسرع بكثير من معدل أستهلاك الطرف. وبالتالى تكبر المسافة، بينما يظن الطرف أنها تقصر لحاقاً بالعصر. ينقل لاهثاً، ويلحق مسرعاً، والمسافة تتسع يوماً بعد يوماً حتى يقع فريسة للصدمة الحضارية.

هناك ثقافات محلية بطبيعة الحال ولكنها أقرب إلى الثقافة الشعبية الموروثة، الشخصية

---

(١) أنظر كتابنا: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ثانياً: أزمة التغير الاجتماعى.
١ - أزمة التغير فى واقعنا المعاصر ص ٣٧- ٥١ ، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠

الوطنية التى تبدو فى الاحتفالات والاعياد كما هو الحال فى اليابان وأفريقيا وأمريكا اللاتينية وثقافات الهنود الحمر وقبائل استراليا. أما الثقافة العلمية فواحدة، الثقافة الغربية. ولا مصالحة بين الخرافة والعلم، بين السحر والعقل، بين النزعة الألهية والنزعة الإنسانية، بين القهر والحرية، بين الأبوية والديموقراطية، بين التقدم والتخلف، بين المركز والمحيط. أن العلاقة بين المركز وثقافة الاطراف هى المثاقفة Acculturation أى انتقال ثقافة المركز إلى ثقافة الاطراف والهيمنة عليها طبقاً لنظرية الأوانى المستطرقة. فتسود الثقافة العليا على الثقافة الدنيا حتى ولو أدى الأمر إلى مجرد احلال واستبدال. لا يذكر عادة فى المثاقفة إلا الثقافة العليا دون ذكر لمحو الثقافات المحلية مع أن حرف A فى اللغات الأجنبية يدل على السلب والنقص والعدم.

وتكون الهيمنة الثقافية للغرب هى بداية لهيمنة جديدة دائمة له على الشعوب التى تحررت منه حديثاً عسكرياً بالرغم من استمرار استيرادها السلاح منه واعتمادها فى التدريب عليه، واقتصاديا بالرغم من اعتمادها فى الغذاء على المعونات والاستيراد منه، وثقافياً وهو ما لم يتم نظراً لاستيراد العلم منه. والعلم ثقافة، والثقافة قيمة. وبالتالى تنتشر ثقافة الغرب وقيمه لدى شعوب الاطراف وتشع من المركز مثل علاقة الشمس بالمجموعة الشمسية. وهذه الهيمنة على العقل والثقافات وأنساق القيم لافكاك منها، هيمنة على الأرواح والأبدان. وكل من يحاول الفكاك يكون مصيره الجهل والجوع، ومن ثم الفناء فى الصحراء. وبطبيعة الحال ينشأ رد فعل الموروث على الوافد،من الغرب مصدراً للعلم إلى الغرب مصدراً للجهل، من قبول الغرب كله إلى رفض الغرب كله،من «شروق من الغرب» إلى «ظلام من الغرب» من التنوير إلى الاظلام. وتنشأ حركات محلية ثقافية باسم الدفاع عن الموروث والثقافات المحلية فى مواجهة الغزو الفكرى والاستعمار الثقافى. فيتحجر الموروث. وبعد أن يكون أداة قبول يصبح أداة رفض. وبدل أن ينمو ويتطور ويتجدد، يتحجر ويتكلس ويتجمد. وبدل أن يكون قادراً على التمثل والاستيعاب واحتواء الثقافات الأخرى ينغلق على نفسه ويدافع عن حدوده فيتوقف عن النمو، ويصبح أداة طرد بدلاً من أن يكون أداة جذب. فتشتد ازدواجية الثقافة بين الموروث والوافد،وتنفصم عروة الثقافة بين الأزهر والجامعة، بين الشيخ والافندى، بين الدين والدنيا، بين علوم الغايات وعلوم الوسائل، بين ثقافة الجماهير وثقافة النخبة[(١)].

---

(١) أنظر دراستنا: علوم الوسائل وعلوم الغايات، دراسة فى أوجه التشابه والأختلاف بين الثقافتين فى مصر والمغرب، الندوة الثانية ١٩٩٠ ص ٢٧٠- ٢٨٢ وزارة الثقافة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢.

لذلك كانت الحالة الراهنة للأشكال هو تقابل وصراع وتضاد بين الموروث والوافد، بين تراث الأنا وتراث الآخر إلى حد االقطيعة والخصام والتكفير والتخوين المتبادلين، وهو الصراع الدائر رحاه الآن بين السلفية والعلمانية، كل منهما رد فعل على الآخر، موقفان حديان، يغذى كل منهما الآخر، ويشرع وجوده من وجود الآخر مثل المعاداة للسامية والصهيونية، الرأسمالية والاشتراكية. وفريق يرى الغرب مصدراً للعلم، وفريق آخر يرى الغرب مصدراً للجهل. الأول يأخذمن الغرب كل شيء، والثانى يرفض من الغرب كل شيء. موقفان انفعاليان يكشفان أن الصراع فى الحقيقة ليس صراعاً فكرياً بل هو صراع على السلطة. كل منهما يريدها. الأول باسم الحاكمية والشريعة، والثانى باسم الحرية والديموقراطية. الأول باسم العصر الذهبى، والثانى باسم العصر الحديث.

وفى كلتا الحالتين الوطن العربى هو الخاسر أما بالتآكل الداخلى أو بالغزو الخارجى. فتراث الأمة بدلاً من أن يكون حاملاً للتجدد والتأقلم مع العصر الحديث خاصة وأنه يحتوى على العناصر لذلك، وأولوية الواقع على الفكر فى «أسباب النزول»، والزمان والتطور فى «الناسخ والمنسوخ»، وألوية الطبيعيات على الألهيات فى علم أصول الدين وفى علوم الحكمة، والاجتهاد فى علم أصول الفقه، ووحدة الحق والخلق فى علوم التصوف- يكون أداة للتوقف، ومعاداة العصر، ومقاومة الزمن، ورفض التطور حتى يتم اقتلاعه من الجذور، وتتوجه الجماهير نحو ما يحقق مصالحها اضطراراً لا اختياراً خاصة إذا غاب بديل ثالث أمامها مثل اليسار الإسلامى الذى يحاول تحقيق التغير من خلال التواصل، وربط التراث بالعصر، والحفاظ على الشرعيتين معاً، شرعية الماضى وشرعية الحاضر، شرعية أسلوب القول وشرعية مضمون القول. فالسلفية تعرف كيف تقول ولا تعرف ماذا تقول؟ والعلمانية تعرف ماذا تقول ولا تعرف كيف تقول؟ أما الحصار الخارجى فإنه يأتى عن طريق غزو العقول وهيمنة الثقافة الغربية حتى تطمس معالم الثقافة الوطنية، وتضيع المحلية باسم العالمية، ويقضى على استقلال الذات أمام سيطرة الآخر، وتنتهى الهوية لصالح التغريب(١).

---

(١) أنظر مجموعة «الدين والثورة فى مصر» ١٩٥٢- ١٩٨١ (ثمانية أجزاء) مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ وهى:١ - الدين والثقافة الوطنية. ٢ - الدين والتحرر الثقافى. ٣ - الدين والنضال الوطنى. ٤ - الدين والتنمية القومية. ٥ - الحركات الإسلامية المعاصرة. ٦ - الأصولية الإسلامية. ٧ - اليمين واليسار فى الفكر الدينى. ٨ - اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية.

رابعاً: الغرب موضع للعلم

أن التحدى أمام الجيل القادم فى مستقبل الثقافة العربية ليس فى نموذجى الماضى، الغرب نمط للتحديث، والغرب أداة للتجديد، ولا فى نمطى الحاضر، الغرب مصدر للعلم، والغرب مصدر للجهل بل فى تحويل الغرب إلى موضوع للعلم. فالدفاع أو الهجوم، القبول أو الرفض، الخير أو الشر، كلها مواقف حدية انفعالية تتجاوز الموقف العلمى الهادئ الموضوعى الرصين.

حضارة الغرب حضارة تاريخية مثل باقى الحضارات البشرية السابقة، حضارات الصين والهند وفارس وبابل وآشور وكنعان ومصر القديمة، وحضارات المكسيك وأمريكا الوسطى. إنما هى فقط آخر حلقة فى سلسلة تطور الحضارة الإنسانية. حدث فيها أكبر تراكم تاريخى. كانت البذور والجذور فى الشرق القديم ثم أينعت الثمار فى الغرب الحديث. حضارة الغرب ليست له بل تراكمت فيه، لم يبدعها بل حصلها، ولم يزرعها بل حصدها. عباس بن فرناس له فى طائرات الكونكورد، واقتفاء الأثر بسماع حوافر الخيل على الرمال له فى ماركونى. والحمام الزاجل له فى الأقمار الصناعية، والعجلات العسكرية للهكسوس ومصر القديمة وبابل وآشور لها فى الدبابات والمصفحات الحديثة، وجابر بن حيان له فى المنهج التجريبى الحديث، والحسن بن الهيثم له فى جاليليو ونيوتن، حلقات متصلة فى تاريخ الرياضيات والعلوم والثقافات. إنما هى مؤامرة الصمت حول الجذور المصادر التى ضربها الغرب حول حضارته للايهام بالعبقرية الأصلية وبالابداع الذاتى على غير منوال.

هذه الصفة الايجابية فى الحصاد وتوزيع المحصول على باقى الثقافات أصبح السلب فيها قدر الايجاب لأن هذا الفيض الغامر تم فصله عن جذوره، وأستولى فيه الحاصد على حق الزراع، والجامع للمحصول على جهد الباذر للبذور. وفى خضم التصدير من المركز إلى الاطراف، فهو الحصاد الذى لا ينضب، واستيراد الاطراف من المركز الذى لا يشبع نظراً لتعودها على الاستهلاك أكثر من الانتاج صعب الزرع الجديد فى الاطراف، وتعثر الانتاج الجديد فيه، سواء الانتاج للاستهلاك المحلى أو للتصدير. من الضرورى إذن تحجيم الغرب، ورده إلى حدوده الطبيعية، وبيان نشأته، وكشف مؤامرة الصمت حول مصادره، فى مصر والشرق القديم، وتتبع مساره، تطوره ومراحله، وبيان بدايته ونهايته. كيف تكوّن وبلغ الذروة ثم شارف على الانهيار؟ من الضرورى اثبات تاريخيته وصيرورته من أجل القضاء على اسطورة الثقافة العالمية، واثبات أن كل ثقافة تاريخية محلية، وأن الثقافة العالمية ادعاء من خلال السيطرة على أجهزة الاعلام ودور النشر والأقمار الصناعية.

لم تنشأ الحضارة الأوربية من عدم بل لها مصادر محددة: المصدر اليهودى المسيحى الذى تغلب فيه اليهودى على المسيحى، والمصدر اليونانى الذى تغلب فيه الرومانى على اليونانى، والبيئة الأوربية نفسها، جغرافيتها وأساطيرها وقبائلها وثقافتها الشعبية ودياناتها ومزاجها الحربى وحروبها وعادتها وتقاليدها وعنصريتها. وقد اتحد هذا المصدر بالشق اليهودى فى المصدر الأول وبالشق الرومانى فى المصدر الثانى، وأصبح الركيزة الأولى فى العنصرية الغربية وأساس المركزية الأوربية. وتكاد تخفى الحضارة الأوربية مصادر مسكوت عنها فى مصر القديمة فى الشرق القديم، فى بابل وآشور، وفى فارس والهند والصين حتى يرث الغرب الشرق طبقاً لمسار الحضارة من الشرق إلى الغرب وكأنها دورات الافلاك. وقد تداخلت هذه المصادر فى عصر آباء الكنيسة وفى العصر المدرسى قبل بداية الوعى الأوربى الحديث.

بدأ الوعى الأوربى بداية جديدة فى العصور الحديثة، بداية ذاتية بالوعى الفردى، وبمشروع معرفى، المعرفة فيه تسبق الوجود، والذات شرط ادراك الموضوع. ثم انقسم الوعى قسمان: وعى عاقل متجه إلى أعلى، ومنه خرجت العقلانية، ووعى حسى متجه إلى أسفل ومنه خرجت التجريبية، وكل قسم يعارض الآخر وينكره. ولم تنجح محاولات رتق الفتق فى القرن السابع عشر فى وحدة الوجود عند اسبينوزا على نحو صورى خالص، ولا فى القرن الثامن عشر عند كانط على نحو تركيبى آلى فى الفلسفة النقدية، ولا فى القرن التاسع عشر عند هيجل وشيلنج وباقى الفلاسفة بعد كانت على نحو عضوى حيوى رومانسى أسطورى، ذروة الوعى الأوربى. ولم تنجح فى العودة إلى الوحدة الأولى إلا فى الكوجيتو الجديد فى الظاهريات حيث عاد الموضوع إلى الذات، وعاد العقل والواقع كبعدين للشعور. وبالتالى أصبح للوعى الأوربى بداية فى «الأنا أفكر» ونهاية فى «الأنا موجود» وبين البداية والنهاية فتق ثم رتق، فم مفتوح وفم مغلق. تلك ملحمة الوعى الأوربى.

ومن خلال تاريخية هذا الوعى تكونت له بنية ثلاثية أو عقلية تجزيئية ترى الظواهر بمنطق «أما... أو». الحقيقة أما عقلية أو حسية، والظاهرة أما موضوعية أو ذاتية، والحياة الإنسانية أما فردية أو اجتماعية، والعالم أما موضوعى أو مثالى، الفكر أما علم أو دين أو فلسفة. ولا مصالحة بين هذه الأطراف، جزئيات يعارض بعضها بعضاً. غابت الرؤية الشاملة والنظرية المتكاملة. وظل الوعى الأوربى ينتقل من طرف إلى طرف، ومن نقيض إلى نقيض، ومن جزء إلى جزء حتى انتابته الحيرة واعتراه القلق، وانتهى إلى الشك والنسبية ثم إلى

العدمية وانكار وجود أن هناك حقيقة يمكن معرفتها بيقين. صحيح امتاز بالجدة والابتكار ولكن بعد فترة يخف الدافع، وتقل الحمية، ويخمد الجسد إلا من بعث جديد.

تتولد المذاهب بعضها من بعض طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل، من المثالية إلى الواقعية إلى المثالية الجديدة إلى الواقعية الجديدة، من الكلاسيكية إلى الرومانسية إلى الكلاسيكية الجديدة إلى الرومانسية الجديدة، من الديموقراطية إلى الاشتراكية إلى الاشتراكية الديموقراطية. قد يكون الايقاع ثنائياً بلا تركيب طبقاً لقانون التناقض، وقد يكون ثلاثياً طبقاً لقانون الجدل، الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع، وقد يكون رباعياً طبقاً لقانون التناقض المزدوج وكفتى الميزان المتصاعدتين دون الوصول إلى حالة من التساوى والتكافؤ والتعادل. غابت البؤرة وانعدم المركز على مستوى المعرفة والادراك، واستبدل الوعى الأوربى عن هذا النقص مركزاً ارادياً عضلياً فى الرغبة فى الهيمنة والسيطرة والاحتواء كما تجلى فى المركزية الأوربية القائمة على اليهودية والرومانية والعنصرية الدفينة.

ضم كل مذهب السلب والايجاب، النفى والاثبات، الهدم والبناء. وتوالت المذاهب. ما يتم هدمه بالأمس يعاد بناؤه اليوم. وما يعاد بناؤه اليوم يتم همه فى الغد حتى أصبح الوعى بطبيعته عادماً متقلباً هوائياً لا يستقر له حال. ومن ثم لم يستقر شىء فى المجتمع ولا فى السياسة. ينقلب التنوير إلى فاشية ونازية، وتنقلب العقلانية إلى عنصرية وطائفية، وتتحول النزعة الإنسانية إلى عرقية وقسوة ومعاداة للبشر. تحول البحث المستمر من ظاهرة صحية إلى ظاهرة مرضية، وتحولت الرغبة المعرفية من الدهشة والتساؤل إلى القلق والضيق. لم يعد للوعى الأوربى صديق دائم ولا عدو دائم. ولم يعد له معيار أو مقياس. لم تبق له إلا القوة العضلية وصراع القوى.

والآن، ما مستقبل هذا الجدل بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر؟ كان مصير الثقافتين فى التاريخ باستمرار على التبادل. فى الوقت الذى كانت فيه ثقافة الأنا رائدة وكان الأنا معلماً (القرون السبعة الهجرية الأولى) كانت ثقافة الآخر تابعة وكان الآخر تلميذاً (العصور الوسطى الأوربية). وعندما تم تغيير الأدوار أصبحت ثقافة الأنا تابعة، والأنا تلميذاً (القرون السبعة الهجرية التالية) وأصبحت ثقافة الآخر رائدة، والآخر معلماً (العصور الأوربية الحديثة). لعب كل من الأنا والآخر دوره مرتين: الأنا معلماً وتلميذاً، والآخر تلميذا ومعلماً. فما هى احتمالات المستقبل؟

أن من يرصد ظواهر العدم فى الوعى الأوربى الحالى، وانتهاء الدافع الحيوى، وبداية

الموت فى الروح: انقلاب القيم، الشكية والعدمية، النسبية واللاأدرية، الحروب الأوربية، الفاشية والنازية، العنصرية والطائفية، حوادث الانتحار، تلوث البيئة، العدوانية والقسوة قد ينتهى، كما انتهى إلى ذلك بعض الفلاسفة المعاصرين: نيتشه، اشبلنجر، شيلر، برجسون، توينبى، سارتر، هيدجر... الخ إلى أن الوعى الأوربى كدافع حيوى، قد شارف على النهاية، وأنه قد قام بدورته فى العصور الحديثة. وأن من يرصد ظواهر الوجود الحيوى فى وعى العالم الثالث الحالى، بالرغم من انتكاساته وردته: حركات التحرر الوطنى، الاستقلال السياسى، الدولة الحديثة، مناهضة العنصرية والصهيونية، تجمعات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، الابداع الذاتى فى الفن والأدب، أجماع عالمى غير أوربى جديد، حقوق الشعوب بالاضافة إلى حقوق الإنسان، الانتفاضة وثورات الشعوب قد ينتهى، مع مفكرين عرب معاصرين، إلى وجود وعى جديد يتخلق فى البداية. كانت له جذوره التاريخية فى حضاراته القديمة، وقد يعود من جديد لقيادة العالم.

نحن الآن على مفترق الطرق، حضارة تنتهى، حضارة المركز وهى الحضارة الأوربية وحضارات تبدأ، حضارات الأطراف، حضارة الصين أو مصر أو الهند أو المكسيك. شعوب آسيا وأفريقيا، العالم الإسلامى، القارات الثلاث، الوطن العربى ومصر فى قلبه أم بؤرة جديدة تنبثق فيها روح العالم الجديد.

أن نظام العالم الجديد ليس هو الذى يبدو الآن ظاهراً، العالم ذو القطب الواحد بعد اختفاء الاشتراكية وغلبة الرأسمالية، نهاية التاريخ، نهاية العالم العربى، بداية عصر القوميات الصغرى، فهذه أشكال على السطح. إنما نظام العالم الجديد مازال يتشكل ولم تظهر منه إلا القباب. بدأ بانهيار أحد القطبين، ويتلوه انهيار القطب الآخر الذى تنخر مظاهر العدم فيه. إذ يتزامن مع هذين الانهيارين صعود ثالث من خارج حضارة المركز، من حضارات الأطراف.

أن سقوط غرناطة واكتشاف أمريكا فى نفس الوقت قد يعنى ذلك بداية مرحلة احتوت فى ثناياها على نهايتها. تتلوها مرحلة تالية، صعود غرناطة الجديدة، وسقوط أمريكا القديمة. نبؤة أو رؤية، تمن أو فلسفة للمستقبل، هدف بعيد أم غاية قابة للتحقيق؟ هذا هو السؤال[١]

---

(١) أنظر كتابنا «مقدمة فى علم الاستغراب»، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

(٩)

السمات المشتركة في الشخصية الوطنية
بين مصر والمغرب

بالرغم مما يوحى به هذا الموضوع من تعميمات ومفاهيم مازالت فى حاجة إلى تحديد علمى أكثر دقة مثل «السمات المشتركة»، «الشخصية الوطنية» إلا أنها تستعمل استعمالاً إجرائياً صرفاً كما جرت العادة عليه فى العلوم الاجتماعية، وتعنى «الشخصية الوطنية» هنا التاريخ القومى أو الثقافة لوطنية دون ما وقوع فى الحديث عن «المزاج» النفسى والعقلى التكوينى للشخصية والذى كاد أن يقترب من النظريات العنصرية. الموضوع هنا يتعلق ببعض «الثوابت» فى الشخصية الوطنية التى ظهرت خلال التاريخ السياسى والثقافى فى مصر والمغرب أكثر مما يتعلق بالمتغيرات، قد تظهر فى عصر أكثر مما تظهر فى عصر آخر، وقد لا تكون بنفس الحدة فى كل عصر، ومع ذلك يمكن رصدها استقراء لحوادث التاريخ ومساره، وقد لا يكون التشابه تاماً إلى حد التطابق، فالتشابه لا يعنى التماثل، والسمات المشتركة لا تلغى الفروق الفردية. وسيتم لاعتماد أساساً على المنهج «الفينومينولجى» الذى يصف الخبرات الشعورية الفردية والجماعية فى الشخصية الوطنية فى كلا البلدين كتجارب معاشة فى التاريخ، وعند الباحث على حد سواء، كما تظهر معاً فى هذه التجارب وما هياتها فى سمات التاريخ المشترك بصرف النظر عن الأمثلة والشواهد، قلة أم كثرة، وفى الأعمال الأدبية والفكرية وفى الخطابات السياسية، والمواقف العملية، وبالتالى فإن هذه السمات مجرد إطار عام تندرج فيه المادة العلمية التاريخية. وسيتم التعبير عن ذلك بأسلوب واضح يهدف إلى إثارة الأذهان للجمهور العريض أكثر مما يدقق ويمحص ويستقصى للخاصة العالمة والتى يكون مكانها ليس فى المنتديات العامة بل فى مراكز البحث العلمى. لذلك غاب التوثيق والاحالات إلى المراجع بغية التركيز على الأفكار. وما أكثر الوثائق والمراجع، وما أكثر الاحالات إليها، ويمكن لكل أن يختار أمثلته وشواهده ومراجعه إحالاته. ويمكن ضم هذه السمات المشتركة فى ثلاث محاور رئيسية: الدولة، التراث، الثقافة.

ندوة العلاقات التاريخية المصرية المغربية، الرباط ١٩٨٨.

فالدولة تمثل العمق الشعورى والاستمرار التاريخى، والتراث يمثل الماضى الحضارى، والثقافة تمثل الانفتاح على الحاضر. الأول يكشف عن البنية، والثانى عن التكوين، والثالث تفاعل البنية والتكوين فى كل جيل.

أولاً: الدولة

تتميز مصر والمغرب بأنه فى كليهما ظهرت الدولة المركزية القوية على مدى تاريخها، حدث ذلك فى مصر القديمة (أحمس) أو مصر الإسلامية (صلاح الدين)، أو فى مصر الحديثة (محمد على، جمال عبد الناصر). ووقع ذلك أيضاً فى المغرب عند المرابطين والموحدين والمرنيين والسعديين، لقد تم بناء المشروعات العمرانية الكبرى باسم الدولة وبمبادرة منها مثل السد العالى، والقناطر الخيرية، وخزان أسوان، والتصنيع والجامعات فى مصر والمساجد الكبرى، والقصور التاريخية والمدارس العلمية فى المغرب. وبصرف النظر عن الأساس الجغرافى أو التاريخى أو البشرى لهذه الدولة المركزية، تنظيم توزيع مياه النيل وضرورة السلطة المركزية لذلك فى مصر، والمحافظة على وحدة الشعب فى المغرب، فإن النتيجة واحدة وإذا كان الولاء لمصر الأم، مصر المحمية، مصر المحروسة، أم الدنيا، كما تتجلى فى الشعب والأرض والجيش، وفرعون أو الوالى، فإن الولاء فى المغرب للتاج، وأكبر عيد هو عيد العرش، والنظام الملكى منصوص عليه فى كل البرامج الحزبية، والصحراء جزء من الوطن الأم، ويظهر مفهوم الدولة فى كتابات المثقفين المعاصرين (العروى). كما تعمل المعارضة مع الدولة لترشيدها. ويقوم بعض زعمائها بدور المستشارين للدولة، والدولة هى النظام القائم بصرف النظر عن نوعيته، جمهورى أم ملكى. ولقد تمت هذه الندوة عن العلاقات التاريخية بين مصر والمغرب بمبادرة من الدولتين وتحت كنفهما.

هذه الدولة المركزية لها أطراف، تتحرك فى مجال حيوى، لذلك كانت دولة فتوحات، تتجه جنوباً فى أفريقيا فى مصر والمغرب أو تتجه فى الشمال الشرقى نحو الشام الكبرى، أو نحو الجنوب الشرقى فى الحجاز. أو تجاه الغرب نحو بلاد الحيثيين (ليبيا)، فى حالة مصر، ونحو الشمال تجاه الأندلس فى حالة المغرب. فالدولة غازية فاتحة، تبنى الحصون القلاع، وتقيم الاسوار ومراكز التجنيد للمرابطين، فى مصر جندها خير أجناد الأرض وشعب مرابط إلى يوم القيامة. وفى المغرب عقبة بن نافع وموسى بن نصير، وطارق بن زياد، وأقوالهم المأثورة عند فتح الأندلس، ولا يعنى ذلك أيه حطة للأطراف أو قيمة زائدة للمركز، كما هو الحال فى الدولة الاستعمارية الغربية أو الشرقية الحديثة بل أنه الموقع الجغرافى والبشرى

الذى يفرض نفسه على التاريخ ومساره،وفى الوقت الذى يتوقف فيه القلب تتوقف الأطراف،وتشل حركاتها وتتصارع فيما بينها نظراً لنقصان التنسيق والتآزر بينها من المركز،كما تظهر فى القلب الأمراض الداخلية ويخلق من ذاته صراعات ومشاكل وهمية تعبر عن حركته فى صورة مرضية. لذلك ظهر القلب كعنصر موحد للأطراف، وحدة المغرب العربى الكبير حول المغرب،ووحدة المشرق العربى حول مصر.قد تتعدد المراكز فى الوطن العربى، وحدة المغرب العربى، وحدة وادى النيل، وحدة مصر والشام، وحدة شبه الجزيرة العربية، وحدة الهلال الخصيب. وهى كلها مداخل إقليمية للوحدة العربية الكبرى كما كان حلم الأفغانى من قبل فى الوحدة الكبرى كهدف، وتنوع المراكز كوسيلة حول الدول التاريخية الكبرى.

وتقوم هذه الدولة المركزية القوية فى قلب الأطراف على دعوة أو رسالة توحيدية قائدة. وكما لاحظ ابن خلدون من قبل بأن العرب لا يفلحون إلا بنبوة أو رسالة، حدث ذلك فى مصر منذ توحيد مينا للقطرين، ودعوة أختاتون، ودعوة موسى للتوحيد، ودور مصر أثناء الحروب الصليبية وفى المرحلة الناصرية. وحدث ذلك فى المغرب أيضاً منذ المرابطين والموحدين. وقد عبر عن ذلك القرآن فى عدة آيات مثل «وإلهكم إله واحد وأنا ربكم فاعبدون» ،«تلك أمة واحدة» . كان أشد خطر على هذه الدولة المركزية القوية المتعددة الأطراف التجزئة والتشردم والتفكك والحروب الأهلية والنعرات القبلية، والنزاعات الطائفية ووضع الأقليات.

لقد قام الإسلام فى مصر والمغرب بنفس الدور التوحيدى عبر التاريخ كما قامت مصر والمغرب بدورمشابه فى تخفيف حدة التوتر بين الانظمةالحاليةوتجاوز مرحلة الخصام العربى.

وأن مظاهر قوة القومية العربية هى باعثها التوحيدى، ومع ذلك لا يتحقق هذا الباعث إلا إذا تجاوز حدود الأيديولوجية السياسية إلى أعماق عقيدة التوحيد المترسبة فى الثقافة الوطنية وفى وجدان الشعب عبر التاريخ.

ونظراً لقيام الدولة المركزية القوية المتعددة الأطراف الفاتحة الغازية المجاهدة على عقيدة التوحيد سواء قبل الإسلام أو بعده فقد ارتبط الإسلام بالوطنية، وأصبح تاريخ الإسلام هو تاريخ الحركة الوطنية ددن توسط عنصر ثالث مثل القومية أو الدولة القطرية الفرعونية أو الفينيقية، وأصبحت السلفية وعاء للحركة الوطنية ومصدراً لها فى جيلنا الحديث. فقد خرجت من الأفغانى معظم الحركات الوطنية الحديثة، ودوّن محمد عبده برنامج الحزب الوطنى فى مصر. وكان علال الفاسى فى المغرب يوحّد بين الإسلام والوطنية. كما جاهد

الفقهاء وعلماء الأمة، وجندوا الشعب ضد الاستعمار. وقد عم ذلك جميع أرجاء الوطن العربى فى ثورة عرابى فى مصر، والمهدى فى السودان، والسنوسى وعمر المختار فى ليبيا، والحاج أمين الحسينى فى فلسطين، وفى حرب التحرير الجزائرية، وفى الانتفاضة الشعبية فى فلسطين، وما زالت سبتة ومليليه قضية إسلامية وطنية لتحرير ما تبقى من أراضى المسلمين من آثار الاستعمار الصليبى الثانى بعد انحسار الإسلام عن الأندلس وسقوط غرناطة.

أما القومية العربية فقد دخلت كعنصر ثالث متوسط بين الإسلام والوطنية فقط فى المشرق العربى خاصة فى الشام الكبرى. فهناك نشأت حركة القوميين العرب كرد فعل على القومية الطورانية فى الدولة العثمانية، قومية بديلة فى مقابل قومية ناشئة حلاً لأشكال الرجل المريض بعد عجز العثمانيين عن الاستمرار على المحافظة على الدولة العثمانية، وقصور الاصلاحيين عن تغييرها (الأفغانى). وقد أيد البريطانيون هذه القومية الجديدة الناشئة كأيديولوجية سياسية بديلاً عن الإسلام الوطنى المجاهد واعدين العرب بالاستقلال عن الاتراك فى دولة عربية واحدة مستقلة. ثم انتهى ذلك كله باستعمار بريطانيا للوطن العربى وكوريث للدولة العثمانية ثم تجزئته إلى دويلات حتى يسهل ابتلاعه وافتعال مشاكل حدود وعرقيات حتى تتقاتل فيما بينها. نشأت فى المشرق العربى منافسة بين الإسلام والقومية فى تاريخ الأمة، وأعادت القومية قراءة التاريخ الإسلامى من منظور قومى.

وساعد على ذلك الأقليات إما دفاعاً عن الهوية الدينية (نصارى الشام) أو كمرحلة نحو الدولة الطائفية والعرقية. فليست القومية العربية بأولى من القومية الدرزية أو البربرية. مع أن العروبة هى اللسان، والقرآن كتاب عربى مبين. ولما اعتمدت الناصرية على القومية العربية نظراً لحلم صلاح الدين القديم فى التوحيد بين مصر والشام تم ذلك على حساب الإسلام ودن الاعتماد على التراث الإسلامى الوطنى، فنشأ الصراع فى مصر بين الإسلام والقومية نتيجة لأثر الشام، مع أنه فى تاريخ مصر الوطنى الذى هو امتداد لتاريخ شمال إفريقيا كله الإسلام والوطنية مترادفان.

ثانياً: التراث

إذا كانت الدولة المركزية القومية قد جسدت الله فى السلطان، فإن التراث يجسد روح الشعب فى التاريخ. فالشخصية الوطنية فى مصر والمغرب مرتبطة بالتراث، ترى فيه ماضيها وحاضرها ومستقبلها، تنشأ فيها الحركات السلفية فى كل عصر، وتظهر فيها الحركات

الاصلاحية التصحيحية فى كل مرة يتم فيها الانحراف عن التراث أو سوء فهمه وتأويله. وما أكثر كتب التراث ونشر التراث وقراءة التراث فى البلدين. ولقد استطاع المغرب المحافظة على التراث وجمع المخطوطات بعد خروج المسلمين من الأندلس، واستطاع المحافظة على أساليب العمارة والبناء .كما استطاعت مصر إبان العصر التركى المملوكى العثمانى تدوين التراث فى موسوعات كبيرة خشية الضياع بعد غزوات المغول والتتار. وإذا ما توقف العقل عن الابداع بدأت الذاكرة فى التدوين، كما أثير فى مصر والمغرب عند الأجيال الحاضرة قضية «التراث والتجديد» (حنفى) و«نحن والتراث» (الجابرى) لتحديد هذا البعد الرئيسى فى الشخصية الوطنية فى مصر والمغرب.

وقد كان للتراث الصوفى بوجه خاص مكانة بارزة لدى الشعبين بالرغم من رواج المالكية والفقه المصلحى. فكبار الصوفية فى مصر (السيد البدوى، أبو العباس المرسى، أبو الحسن الشاذلى... الخ) من المغرب حطوا فى مصر أثناء الحج واستقروا بها، وأصبحوا مزارات شعبية وأعياداً دينية فى مصر. كما أصبح للبعض الآخر (ابن مسرة، محى الدين ابن عربى)، أتباع فى مصر وكان المنبع يقع فى المغرب وينتهى المصب فى المشرق. وقد يقع العكس أيضاً عندما تكون البداية فى مصر والنهاية فى المغرب (ذو النون). لقد أصبحت صورة المغربى الحاج فى مصر أنه الصوفى، ذقن وعمامة، عطيل إلهى، يقرأ الغيب ويجرى المعجزات. هو القادر على الممارسات العملية التى يقف أمامها المصريون وهم فى غاية الدهشة والانتباه.

بالرغم من تعدد الديانات فى مصر والمغرب، الإسلام والمسيحية واليهودية فى مصر، والإسلام واليهودية فى المغرب إلا أن الديانات فى كلتا الحالتين قد تكيفت مع طبيعة الشعبيين، وأصبحت ديناً قومياً مغربياً أو مصرياً. وبالرغم من انتشار الإسلام كدين الأغلبية فى كل من البلدين إلا أن المسيحية فى مصر دين قومى، والكنيسة فى مصر وطنية مستقلة عن كنيسة روما الغربية. كما أن اليهودية فى المغرب دين قومى. ولم تستطع المسيحية الانتشار بالرغم من حركات التبشير. لقد استطاعت الشخصية الوطنية تكييف الديانات طبقاً لتكوينها الطبيعى، فأصبح الإسلام واليهودية فى المغرب أقرب إلى الدين الطبيعى المتفق مع الواقع والمصلحة العامة، جزءاً من الحياة العامة وليس مضاداً له. كما أصبح الإسلام والمسيحية فى مصر ديناً شعبياً عاماً لا فرق بين من يزور الحسين أو السيدة زينب وبين من يزور السيدة العذراء أو سانت تريزا. تكيف الدينان فى مصر طبقاً للأمثال العامية مثل «اللى

عايزه البيت يحرم على الجامع». وهذا ما يفسر انتشار المالكية التي تدافع عن المصالح العامة فى أصولها، «ما رآه المسلمون حسين فهو عند الله حسن»، فى مصر والمغرب بالرغم من أن مصر شافعية. ومع ذلك، ونظراً لقرب مصر من ديانات الشرق المثنوية فى فارس، وأيضاً لطبيعته المسيحية، طبع الدين فى مصر بطابع ثنائى مثل الحلال والحرام، فى حين أن الدين فى المغرب كان أقرب إلى التكيف التام مع الطبيعة خارج السلب والايجاب كطرفين متقابلين، وأقرب إلى الوسط المباح أو العفو «الله يسامح»، كما هو الحال فى العادة الشعبية المغربية. أصبح الدين فى مصر أقرب أحياناً إلى الزهد فى الدنيا على حبها وإلى الاخريات منه إلى الدنيويات، ومن الحجاب منه إلى السفور. وكثرت فيه التنظيمات الدينية السرية (جماعة الجهاد). فى حين كان الدين فى المغرب أقرب أحياناً إلى حب الدنيا، وأقرب إلى الدنيويات منه إلى الأخرويات. ولم يظهر من خلال قضية الحجاب أو النقاب. ولم تزدهر فيه التنظيمات الدينية السرية.

وقد عبر الدين عن نفسه فى الشخصية الوطنية فى كل من الشعبيين فى صور احتفالية من طقوس وشعائر وموالد وأعياد. برزت الشعائرية فى رمضان والحج والنداء على الصلاة والخروج إليها، فالدين مظهر أحياناً ومضمون أحياناً أخرى. رمضان فوانيس وأطعمة وأغانى وأفراح ونزهات مسائية، والصلاة مساجد وآذان ومكبرات للصوت. وبالرغم من المذهب السنى السائد فى البلدين إلا أن ممارسة الأعياد والأحتفالات شيعى الطابع، كما يدل على ذلك فى كل من البلدين حبّ آل البيت والأتصال مع النسب الشريف. ازدهرت فى البلدين الصناعات التقليدية، وفنون الزخرفة والعمارة الإسلامية. كما أن المرأة فى مصر والمغرب فى لباسها وشكلها الخارجى أقرب إلى مهرجان الألوان.

ثالثاً: الثقافة

إذا كانت الدولة المركزية قد جسدت الله والسلطان. وإذا كان التراث قد جسد الشعب والتاريخ، فإن المحور الثالث وهو الثقافة يمثل التجدد المستمر وقراءة النفس فى مرآة الآخر وقراءة الآخر فى مرآة النفس.الثقافة هى الانفتاح الحضارى والتفاعل، والأخذ والعطاء الذى يعبر عن جدل الأنا والآخر شرقاً غرباً. وتظهر فى حب العلم وتقدير الكتاب:مصر تؤلف، وبيروت تطبع،والمغرب يقرأ. قد يعرف المغاربة عن مصر أكثر مما يعرف المصريون عن المغرب، ويكاد تكون فى منزل كل مثقف مغربى أعداد كاملة من المجلات الثقافية المصرية «الرسالة» و«الثقافة» و«الفكر المعاصر»و«الكاتب» و«المجلة»... الخ. وكثر الحديث فى المغرب عن أزمة المثقفين العرب (العروى)ووضع المثقفين المغاربة المتميز على الساحة الوطنية.

وقد انفتح المشرق الإسلامى فى مصر على المغرب الإسلامى على مدى التاريخ. واستمر التفاعل بينهما حتى لا يكاد يظهر فيلسوف فى المشرق لا يظهر صنوه فى المغرب، أو العكس. فالكندى فى المشرق صورته ابن رشد فى المغرب، أى الفيلسوف العقلانى الطبيعى. والفارابى فى المشرق صورته ابن باجة فى المغرب أى الفيلسوف المنطقى العقلانى. وابن سينا فى المشرق صورته ابن طفيل فى المغرب أى الفيلسوف الاشراقى الصوفى الباطنى (حى بن يقظان). والغزالى فى لمشرق هو المغيلى فى المغرب، الصوفى العالم. واستمر الأمر على ما هو عليه فى العصر الحديث فى إمتدادات الحركة السلفية فى المشرق إلى المغرب (من الأفغانى إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى علال الفاسى) إبان الحركة الوطنية. وقد استمر هذا التقليد فى العصر الحديث على مستوى الفن والفكر على نحو آخر. فالفنان المغربى أو فى المغرب العربى الكبير (سميرة بن سعيد، وردة الجزائرية، عليّا التونسية)، لا يعترف به شرعياً، ولا يوجد فنياً، ولا يصبح جماهرياً إلا عن طريق مصر. يولدون فى الأقطار العربية (صباح، فريد الأطرش، فهد بلان، فايزة أحمد..) ثم يولدون من جديد فنياً فى مصر، فيكتسبون الشرعية فى مصر. والمفكرون أيضاً (لحبابى، الجابرى).. الخ) يتوقون لاصدار طبعات عربية خاصة فى مصر ويتناولهم المفكرون فى مصر بالحوار والنقد.

وقد ازدهرت بعض المشاريع الفكرية الكبرى فى جيلنا فى المغرب سواء، الشخصانية الإسلامية (الحبابى) أو الماركسية التاريخانية (العروى) أو نقد العقل العربى (الجابرى) أو النقد المزدوج (الخطيبى). أصبح لها قراؤها وامتدادتها فى مصر. كما انتشرت مفاهيم ومصطلحات المثقفين المغاربة فى مصر مثل: الخطاب،والبنية، والتكوين، والجهاز المفاهيمى، والاطار المرجعى، والابستمولوجيا، واللسانيات. ولكن لا يحترس المثقفون المغاربة أحياناً من سوء استعمال بعض المفاهيم الشاذة الخارجة عن نطاق التاريخ الثقافى المتصل بين المشرق والمغرب، وذلك مثل مفهوم «القطيعة الابستولوجية» الذى استورده المثقفون المغاربة من الحى اللاتينى (باشلار- فوكو..) ثم وظفوه من أجل إحداث قطيعة بين الماضى والحاضر أو بين المشرق والمغرب: الأول إشراقى صوفى غيبى، والثانى عقلانى علمى موضوعى، وكأن الكندى والخوارزمى وجابر بن حيان والعلوم الرياضية والطبيعية لم تظهر فى المشرق وكأن بن مسره وابن عربى ومجموعة «زهر» فى التصوف اليهودى لم تظهر فى المغرب! إن مفهوم القطيعة المعرفية لو صدق فإنه ينطبق على الوعى الأوربى الذى حدثت فيه هذه القطيعة إبان عصر النهضة عندما تم فيه انتصار المحدثين على القدماء، والعقل والطبيعة على أرسطو والكنيسة. أما وعينا الحضارى فإنه يمتاز بالتواصل بين الماضى والحاضر، لذلك ازدهرت فيه إشكاليات الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد. القدم والحداثة، واشتد فيه

الصراع بين الحركة السلفية، والاتجاهات العلمانية. وإذا كان التغريب أى أثر الثقافة الغربية على ثقافتنا المعاصرة لدرجة التقليد قد اشتد فى الثقافة المغربية أكثر مما ساد الثقافة فى مصر، فإن «الاستغراب» قد بدأ ظهوره فى مصر لتأسيس علم جديد من أجل رد الغرب إلى حدوده الطبيعية وتحويله إلى موضوع دراسة بعد أن كان ذاتاً دراسة، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية.

وقد ساعد على هذا الانفتاح الثقافى بين المشرق والمغرب الحريات العامة النسبية المتاحة فى كل من مصر والمغرب ما دامت لا تمثل خطراً على الدولة المركزية القوية. بل على العكس تستفيد منها الدولة بقدرتها على احتواء المعارضة واستخدامها إما لترشيد القرار السياسى فى الداخل أو لتحسين صورتها فى الخارج. وقد كثرت الكتابات عن مفهوم الحرية (العروى) بالرغم من أزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا وواقعنا المعاصر. هذا التعاون بين المثقفين والدولة الحديثة بدأ منذ فجر النهضة الحديثة (الطهطاوى)، ومازال مستمراً حتى الآن فى المغرب أكثر منه فى المشرق بالرغم من الصراع التقليدى بين المثقفين والسلطة، الأول سريع جرىء نظرى يطالب بالتغيير، والثانى بطىء خاش يبحث عن القوت اليومى، ويريد الابقاء على الوضع القائم. وهذا التقابل يعكس توتراً طبيعياً بين المثال والواقع، بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن. لذلك ازدهرت المعارضة السياسية فى كل من البلدين، وقامت التعددية الحزبية بتدعيم النظام السياسى، وأصبحت المعارضة جزءاً من النظام، وأحد مظاهر شرعيته. وحدث التفاعل بينهما طبقاً لجدل السلطة والمعارضة بالرغم مما قد يقع من ضحايا من كلاً الطرفين فى كل من البلدين.

تلك أفكار عامة، مجرد افتراضات لاثارة الأذهان، تعتمد على بعض تجارب التاريخ وعلى تحليل التجارب المعاشة. كل الآراء المقابلة والاعتراضات هى جزء من بنية الموضوع، وحتى لو وقع الاختلاف التام يبقى الجوهر هو طبيعة العلاقات التاريخية بين مصر والمغرب اللذين يكونان معاً نصف التجمع السكانى العربى ويمتدان فى الشرق والغرب. حتى ولو اختلفت السياسات، فالقواعد والأصول قائمة، الفكر هو الأبقى، والشعب هو الدائم بالرغم من اختلاف وجهات النظر وتغيير السياسات.

إذا كان النموذج القديم، وحدة مصر والشام قد استطاع إيقاف المدّ الصليبى فى المشرق فقد يكون النموذج الجديد هو وحدة مصر والمغرب لايقاف الغزو الاستعمارى الجديد ابتداء من التعاون والاحترام المتبادل واعتماداً على الرصيد التاريخى القديم فى مواجهة التحديات المصيرية.

(١٠)

علوم الوسائل وعلوم الغايات

دراسة في أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافتين المصرية والمغربية في العصر الحديث

أولاً: الموضوع والمنهج والغاية

موضوع هذا البحث هو دراسة أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافتين المصرية والمغربية فى موضوع علوم الوسائل وعلم الغايات فى العصر الحديث. وهى تفرقه قديمة أجراها الفقهاء القدماء بين «علوم العرب» وهى علوم الغايات «وعلوم العجم» وهى علوم الوسائل. وهى نفس التفرقة فى ثقافتنا المعاصرة بين ثقافة القدماء وثقافة المحدثين، بين العلوم الإسلامية والعلوم الغربية. وهو الأشكال الذى برز عند عديد من المفكرين المعاصرين باسم الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، القدامة والحداثة، السلفية والعلمانية، الدين والعلم،.. الخ. وهو أشكال رئيسى فى البحث العلمى فى العلوم الإنسانية خاصة والطبيعية والرياضية عامة، غاية البحث وأدواته، موضوعه ومنهجه، هدفه ووسيلته.

هو بحث اجتهادى صرف يقوم على تحليل التجارب الثقافية الحية لدى الباحث الذى خبر الثقافتين وعاشهما. يقوم على الوصف لا على الحكم، وعلى الدعوة إلى تحليل التجارب المشتركة بين أكبر قدر ممكن من الباحثين الذين عاشوا الثقافتين من أجل الوصول إلى رؤية ماهيات عامة. ولا يصدر أحكام قيمة بالصواب أو الخطأ على الثقافتين أو يفاضل بينهما أو حتى ينقد أحداهما أو الأخرى بل يصف ما هو كائن كتجربة معاشة وكواقع يحياه المثقفون.وهى أحكام تقريبية أقرب إلى الافتراضات العلمية منها إلى الأحكام المشتركة التى يصدّق بها الجميع أو القوانين العلمية المطردة نظراً لأنها مازالت نتيجة تحليل تجارب فردية لم تتحول بعد إلى تصديق فى تجارب مشتركة. يمكن تعديل أوجهها أو التخفيف من بعضها أو تقوية البعض الأخر أو تنويعها ولكن يصعب نقضها أو تجاوزها أو تكذيبها وإلا كان هناك خطأ فى تحليل التجارب المعاشة وعدم قدرة على رؤية الماهيات.

ندوة العلاقات المغربية المصرية، الجامعة العربية، القاهرة ٢٥- ٢٧ يناير ١٩٩٠.

وليس الهدف من رصد أوجه التشابه والاختلاف مجرد عقد مقارنة بين التجربتين الثقافيتين للتفضيل بينهما بل اثبات عناصر القوة فى كل من المشرق والمغرب. فالتمايز من أجل التكامل، والتنوع من أجل الوحدة. إنما هو نوع من التوزيع المرحلى للأدوار. وقد تتبادل الثقافات الادوار في مراحلها المختلفة. يظل الهدف هو العمل الروائى ككل الذى يجمع بين كل الأدوار. الهدف هو وحدة الثقافة العربية فى العصر الحديث بالرغم من توزيع الأدوار فى مصر والشام والمغرب، مواطن الابداع الثلاثة فى عصرنا الحديث. اقتصرنا هنا على مصر والمغرب. فالمغرب العربى هو الجناح الغربى لمصر بينما الشام هو جناحها الشرقى، بحكم الموقع الجغرافى والتاريخ الحضارى.

ثانياً: الأشكال القديم

قد وضع القدماء الأشكال بعد عصر الفتوحات وانتشار الإسلام فى مواطن الحضارات القديمة اليونانية فى الشام والفارسية فى ايران والهندية فى الهند. استوعب الفاتحون الجدد الحضارات القديمة ابتداء من عصر الترجمة الذى قام به نصارى الشام الذين كانوا عرباً لغة وثقافة وأن كانوا نصارى ديناً. وكان ولاؤهم الثقافى للحضارة الجديدة وللغة العربية أكثر من ولائهم لحضارة اليونان. استعملوا الحضارتين اليونانية والسريانية كوسائل، والحضارة العربية الإسلامية الناشئة كغاية. فعرف الأوائل علوم الحكمة والطب والرياضة والفلك عن طريقهم. بعد جيلين أثنين فى القرن الثانى، وانشاء ديوان الحكمة فى عصر المأمون بدأ الابداع الفلسفى فى القرن الثالث عند الكندى، واستمر فى القرون الثلاثة التالية عند الفارابى وابن سينا وابن رشد. وكان الابداع الأصولى المستقل، فى علم أصول الفقه وعلم أصول الدين قد بدأ قبل ذلك منذ القرن الأول. كما بدأ الابداع الصوفى وتأسيس علم للأخلاق الإسلامية منذ القرن الأول كرد فعل على تيار البذخ والترف والتكالب على الدنيا حفاظاً على النفس بعد خسران العالم. كما نشأت العلوم النقلية الخالصة، القرآن، والحديث، والتفسير والسيرة، الفقه اعتماداً على الابداع الذاتى منذ القرن الأول. فى حين نشأت العلوم العقلية مثل الحساب والهندسة والجبر والموسيقى والفلك، والعلوم الطبيعية مثل الطب والصيدلة والنبات والحيوان والمعادن، والعلوم الإنسانية مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ ابتداء من علوم الوسائل بعد نقلها وشرحها وتلخيصها ثم استعمالها كأدوات لتطوير الأصول الأولى وانشاء علوم الغايات.

وقد تحول الموضوع إلى أشكال منهجى فى كل العلوم بأسماء متعددة: النقل والعقل

فى علم أصول الدين، فالنقل مادة علوم الغايات، والعقل أداة من علوم الوسائل. والدين والفلسفة أو الشريعة والحكمة فى علوم الحكمة، فالدين جوهر علوم الغايات، والفلسفة مستمدة أساساً من علوم الوسائل. التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول أو أهل الأثر وأهل الرأى، فالمأثور هو علوم الغايات، والمعقول هو علوم الوسائل. وحكمة الاشراق فى علوم التصوف، فالاشراق مستمد من علوم الغايات والمنطق أو الحكمة من علوم الوسائل. وفى القياس الشرعى فى علم أصول الفقه يأتى الأصل من علوم الغايات بينما يأتى الاستدلال ومباحث العلة من علوم الوسائل. وعلى هذا النحو يمكن وصف نشأة العلوم الإسلامية القديمة بإجتماع علوم الغايات وعلوم الوسائل، علوم الأنا وعلوم الآخر أو كما نقول بلغة عصرنا: الموروث والوافد.

من خلال العلاقة بين علوم الغايات وعلوم الوسائل استطاعت الحضارة الناشئة أن تبلور رؤيتها الخاصة وأن تؤسس منطقها الخاص. فأزدهرت العقلانية الإسلامية فى علوم أصول الدين عند المعتزلة وفى علم أصول الفقه عند الاحناف، وفى علوم الحكمة عند الكندى وابن رشد، وفى علم التصوف فى المنطق الاشراقى وفى الفلسفة الألهية. كما ازدهرت فى العلوم العقلية الرياضية الخالصة ابتداء من عقل اليونان. وتأسست العلوم الطبيعية الإسلامية، وتم وضع أسس المنهج التجريبى ابتداء من تجارب اليونان. فاثبت المعتزلة والحكماء اطراد قوانين الطبيعة. ووضع الأصوليون طرق استنباط العلة بما فى ذلك السبر والتقسيم. واعتمد الصوفية على تحليل التجارب والأشياء والاكوان. وابتداء من الأخلاق والسياسة عند اليونان كعلوم وسائل وضع القدماء علوم الأخلاق والسياسة كعلوم غايات سواء فى تهذيب الأخلاق أو فى السياسة الشرعية.

وقد خضعت الصلة بين علوم الوسائل وعلوم الغايات لحركتى المد والجذر، ولمنطق الانفتاح والانغلاق. ففى لحظات الثقة بالنفس والقدرة على الابداع الذاتى لعلوم الغايات يتم الانفتاح نحو علوم الوسائل، واستعمالها من منطق القوة، والقدرة على السيطرة عليها واستيعابها وتطويرها وأكمالها حتى يمكن تطبيقها فى حضارات أخرى أوسع وأشمل. وتلك لحظة المأمون وتأسيس ديوان الحكمة حتى العصر الذهبى فى القرن الرابع الهجرى على مدى مائتى عام. ثم أتت لحظة أخرى ضعفت فيها الثقة بالنفس، واختلط الموروث بالوافد، وتعددت الاتجاهات، وتكافأت الأدلة،وغاب المعيار، وأتت المخاطر الخارجية وأصبحت الأنا فى حالة دفاع بعد أن كانت فى حالة هجوم. وهنا تتكفأ الذات على نفسها وتبدأ مرحلة الانغلاق، والانكباب على الموروث ضد الوافد، والدفاع عن تراث الأنا ضد

تراث الآخر. وهى اللحظة التى يمثلها الغزالى فى هجومه على العلوم العقلية فى بداية الحروب الصليبية. وهى المرحلة التى مازلنا نحاول الفكاك منها نظراً لاستمرار الأخطار الواردة من الغزو الاستعمارى الشرقى والغربى على العالم الإسلامى. فى هذه اللحظة يكتب الصنعانى «ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان»، ويصدر ابن الصلاح فتاويه الشهيرة لتحريم المنطق والفلسفة.

ثالثاً: استمرار الأشكال القديم في العصر الحديث

استمر الأشكال القديم فى العصر الحديث بمصطلحات أخرى مثل علوم القدماء وعلوم المحدثين، التراث القديم والتراث الحديث، التراث الإسلامى والتراث الغربى. وأصبحت أهم مشاكل فكرنا الحديث الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد. وأصبحت عماد النهضة ومفتاح التغير الاجتماعى.

ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة تميز روادها طبقاً لمنطق العلاقة بين علوم الغايات وعلوم الوسائل. فأعطى الأفغانى رائد الاصلاح الدينى الأولوية لعلوم الغايات على علوم الوسائل بالرغم من دعوته إلى الأخذ بوسائل النهضة الحديثة فى العلم والعمران على النمط الغربى. وقد اتضح ذلك خاصة عند تلاميذه، محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب فى مرحلته الأخيرة والجماعات الإسلامية المعاصرة. كما أعطى علال الفاسى الأولوية لعلوم الغايات على علوم الوسائل كما بدا ذلك فى «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها». وأخذ عبد الحميد بن باديس فى الجزائر والطاهر بن عاشور فى تونس نفس الموقف، أولوية علوم الغايات على علوم الوسائل. وأصبح هذا الموقف هو المميز للحركة السلفية، ويوصف بالموقف السلفى.

وفى مقابل ذلك وعلى النقيض منه أعطى شبلى شميل رائد التيار العلمى العلمانى فى الفكر العربى الحديث الأولوية لعلوم لوسائل على علم الغايات بالرغم من دعوته إلى امكانية تطوير علوم الغايات أى العلوم القرآنية القديمة إلى علوم العمران العصرية. وسار فى نفس التيار يعقوب صروف وفرح أنطون وسلامة موسى وإسماعيل مظهر فى مرحلته الأولى وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا. وأصبح هذا الموقف هو المميز للحركة العلمانية بل ويوصف بالموقف العلمانى الذى يرى أن الثقافة واحدة، هى الثقافة العالمية، ونموذجها الأوحد الثقافة الغربية المعاصرة.

وبين الأثنين حاول الطهطاوى رائد الفكر الليبرالى الجمع بين علوم الوسائل، وهى علوم الغرب خاصة الاجتماعية والسياسية وعلوم الغايات وهى علوم الشرع وكما ضح ذلك فى «مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية»، واعادة فهم علوم الوسائل ابتداء من علوم الغايات. فانبثقت مبادئ الثورة الفرنسية من قواعد الشريعة الغراء. وتم نقل «الشرطة» La Charte الفرنسية وروح القوانين لمونتسكيو والعقد الاجتماعى لروسو لتأسيس الدولة المصرية الحديثة. ثم انحلت هذه الرابطة العضوية بين علوم الوسائل وعلوم الغايات، وتركيب الأولى على الثانية لدى الأجيال التالية عند أحمد لطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق وحزب الوفد، وأصبحت علوم الوسائل غاية فى ذاتها ونموذجاً يُقتدى به. فتحول الفكر الوطنى فى صورته إلى فكر تابع. وسادته ظاهرة «التغريب» Westerniza-tion. فلما مال ميزان الفكر العربى المعاصر فى التيار العلمى العلمانى وفى نهاية التيار الليبرالى إلى كفة العلمانية ولما انتهى الاصلاح الدينى تدريجياً إلى السلفية ظهر العداء بين علوم الوسائل التى تبنتها العلمانية وعلوم الغايات التى تبنتها السلفية.

رابعاً: الحالة الراهنة لعلوم الوسائل والغايات في مصر والمغرب

أدت ظرف الردة الراهنة لتيارات الفكر العربى الثلاثة فى مصر: الاصلاحى الدينى، والعلمى، والليبرالى ونهاية التيار الأول إلى السلفية، والتيارين الثانى والثالث إلى العلمانية إلى احتدام الصراع بين السلفية والعلمانية أى بين علوم الغايات وعلوم الوسائل، كل منها يكفر الآخر، ويعتبر نفسه مكتفياً بذاته لا يحتاج إلى غيره، باسم الحاكمية لله عند الفريق الأول وباسم وحدة الثقافة العالمية وهى الثقافة العصرية عند الفريق الثانى. وغاب الحوار بينهما. فتحجرت علوم الغايات، وتحولت علوم الوسائل إلى غاية فى ذاتها يتم فيها التأليف والعرض. فازدوجت الثقافة إلى دينية وعلمانية، وازدوجت المؤسسات التعليمية، وازدوجت الشخصية الوطنية. أما فى المغرب فلم يخرج من علال الفاسى تلاميذ واتباع حتى تتحول الحركة السلفية إلى تيار فكرى عام. وانحصرت السلفية فى جامعة القرويين تكرر ما قاله القدماء دون تغيير أو تطوير. حافظت على التراث ولكنها اغلقته فى الخزانات العامة كمقدس لا يجوز الاقتراب منه أو نشره للناس. ونقل العلمانيون التراث الغربى، انحصر أيضاً فى النخبة، ولم يحدث تأثيراً فى الثقافة العامة. وانحصر فى أروقة الجامعات ومعاهد البحث العلمى. عداوة خصام إلى حد التكفير المتبادل فى مصر، وطلاق بائن لارجعة فيه فى المغرب.

مالت الثقافة فى مصر إلى علوم الغايات وأصبحت إلى القديم أقرب، همها الاصالة، والحفاظ على الهوية. بينما مالت الثقافة فى المغرب إلى علوم الوسائل، وأصبحت إلى الجديد أقرب. همها اللحاق بثقافة العصر ونقل آخر ما وصل إليه الفكر الغربى من مذاهب ومناهج واتجاهات. وتقوم الآن فى جيلنا بما قام به نصارى الشام منذ الجيل الماضى وبما قام به الطهطاوى ومدرسة الالسن فى فجر النهضة العربية. نقل العلوم الغربية. وعرف العالم العربى عن طريق المغرب آخر مناقشات الحى اللاتينى ومفاهيمه الشائعة فى فلسفة العلوم وفى اللسانيات خاصة.

ومع ذلك حدث لقاء بين علوم الوسائل وعلوم الغايات فى مصر والمغرب، وفى المغرب أكثر عن طريق قراءة علوم الغايات من منظور علوم الوسائل أى قراءة التراث القديم من منظور أحد المذاهب الفلسفية الغربية. فهناك إنسانية ووجودية فى الفكر العربى (عبد الرحمن بدوى)، وهناك مثالية فى الفكر الإسلامى، «جوانية» مثل «الترنسندنتاليه» فى الفكر الغربى (عثمان أمين)، وهناك وجودية فى التراث القديم تجمع بين الفلسفة والأدب مثل أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء (زكريا إبراهيم)، وهناك مثالية أخلاقية فى الاخلاق الإسلامية مثل صاحبتها فى الأخلاق الغربية (توفيق الطويل)، وهناك علم نفسى فزيولوجى فى التراث الإسلامى كما وضح فى كتاب الفراسة للرازى (يوسف مراد)... الخ. وقام المثقفون فى المغرب بنفس الشيء، قراءة التراث القديم من منظور غربى معاصر. فهناك شخصانية إسلامية (لحبابى). وبنيوية لغوية عربية (طه عبد الرحمن، الفهرى)، وهناك عقلية عربية لها تكوين وبنية كما هو الحال فى علوم الانثروبولوجيا الحديثة (الجابرى)، وهناك ماركسية عربية، ماركسية ليبرالية تتفق مع ظروف العالم العربى (العروى)، وهناك فلسفة تفكيكية عربية تشابه تفكيكية دريداً (الخطيبى)... الخ. وتتفاوت القراءة بين اعادة بناء التراث القديم طبقاً للمذهب الغربى المعاصر وبين تطبيق منهج غربى معاصر على التراث القديم. وقد شارك المثقفون فى الشام فى نفس القراءة. فهناك مادية جدلية فى التراث القديم، نزعات مادية فى الفلسفة الإسلامية (حسين مروة، الطيب عيزينى، صادق جلال العظم). وهو فى الحقيقة ابتسار مزدوج، ابتسار فى الثقافة الغربية، واجتزاء لأحد جوانبها المشابهة للجزء الأول، وانتزاعه من بيئته التى نشأ فيها وتفاعلاته مع باقى الجوانب. ويقوم هذا الابتسار المزدوج على أحساس بالنقص أمام التراث الغربى ورغبة فى رفع التراث القديم إلى مستواه. يعطى التراث الغربى أكثر مما يستحق، والتراث القديم أقل مما يستحق.

ولم يستمر تراث الطهطاوى، اعادة تزكيب التراث الغربى على التراث الإسلامى لا فى مصر ولا فى المغرب إلا من محاولات دعائية فى مصر، ذات أهداف تجارية صرفة مثل محاولات تأسيس علم نفس إسلامى أو علم اجتماع إسلامى. وتقوم بنفس الابتسار المزدوج بناء على تشابه خارجي مغلوط، ورغبة فى تجاوز عقدة النقص وتحويلها إلى مركب عظمة. فرويد ودوركايم فى الإسلام. وقد تؤخذ مذاهب غربية أبعد ما تكن عن الرؤية الإسلامية. يغيب منها النقد الداخلى للمذهب الغربى، والابداع الذاتى لتأسيس علوم إسلامية جديدة ابتداء من تطوير العلوم القديمة.

خامساً: منطق العلاقة بين علوم الوسائل وعلوم الغايات

أن العلاقة بين علوم الوسائل وعلوم الغايات تخضع لمنطق جديد يقوم على التمايز الثقافى بين الأنا والآخر. فثقافة الأنا هى الغاية، ابداعها ونموها. وثقافة الآخر هى الوسيلة بحدودها وجزئياتها وامكان اطلاقها واكمالها. ثقافة الآخر ليست غاية فى ذاتها يتم نقلها وتلخيصها وشرحها وعرضها فتغطى الواقع طبقات فوق طبقات حتى تصبح بديلاً عنه، وتزاحم ثقافة الأنا حتى تصبح أيضاً بديلاً عنها أو ضدها فتنشأ ازدواجية الثقافة التى غالباً ما تكون بداية لشق الصف الوطنى. كما أن ثقافة الأنا وإن كانت غاية إلا أنها أيضاً وسيلة لتطوير الواقع ذاته وتنميته وتغييره نحو الأفضل، نحو مزيد من العقلانية والعلمية والإنسانية والحرية والمساواة. علوم الوسائل إذن الوافدة من ثقافة الآخر تهدف إلى تطوير علوم الغايات الموروثه من ثقافة الأنا. وعلوم الغايات التى تم تطويرها إنما تهدف إلى تطوير الواقع ذاته رعاية لمصالح الناس وحفاظاً على مقومات الحياة وشرط بقائها واستمرارها.

وتراث الأنا، وهى علوم الغايات، ليس تراثاً ميتاً، مضى وولى، موضوع للدراسات التاريخية، ومادة للمتاحف بل هو تراث حى، مازال حاضراً فينا، يعطينا تصوراتنا للعالم وموجهات السلوك. نستشهد به كحجة سلطة كما نستشهد بالأمثال العامية وبسير الأبطال وبالأقوال المأثورة عن السلف الصالح. ونفعل ذلك أما لتبرير الأمر الواقع وقبوله والرضا به وهو الغالب وأما لنقده وتجاوزه والثورة عليه وهو الأقل. وغالباً ما يستعمل الحاكم النوع الأول، والمحكوم الغاضب النوع الثانى. وهو الرصيد الضخم الذى تنهل السلفية منه، وحجر العثرة أمام العلمانية بالصدام معه.

وتراث الآخر، وهى علوم الوسائل، تراث مزاحم لتراث الأنا.فمنذ مائتى عام فى عصورنا الحديثة ننقله من موقع ضعف، وفى عصر هزيمة بعد أن كنا ننقله أيام المأمون من موقع

قوة ومن منطلق النصر. لا حيلة لنا فى دفعه بعد ثورة المعلومات ووسائل الاتصال وسيطرة المركز فى الغرب عليها يذيعها إلى الاطراف من أجل «المثاقفة» Acculturation والتى تعنى فى نفس الوقت انتشار ثقفة المركز والقضاء على الثقافات المحلية فى الأطراف. أصبح له أنصاره ودعاتة، وتحول إلى قوة اجتماعية مؤثرة وأحياناً حاكمة ترى انصار التراث القديم منافسين لها وخصماء. وهنا تنشأ الحاجة إلى تحديد الصلة بين التراثين، أيهما مضمون وأيهما صورة، أيهما غاية وأيهما وسيلة. لا حيلة لنا إلا تجديد التراث القديم بوسائل العصر ومناهجه. فكلاهما شرعيتان، شرعية الماضى وشرعية الحاضر. والشرعيتان لا يصطدمان.

وعلى هذا النحو تتحقق وحدة الثقافة الوطنية وليس وحدة الثقافة العالمية. الثقافة الوطنية واحدة بالرغم من تعدد تياراتها واتجاهاتها واختياراتها. والثقافة العالمية متعددة بالرغم من سيطرة ثقافة المركز على ثقافات الاطراف. «خمر قديم فى أوعية جديدة»، هذا هو مصير الثقافات. قد تستعمل علوم الوسائل كلغة جديدة إنسانية وعقلانية ومفتوحة بدلاً من اللغة القديمة الألهية الاصلاحية المغلقة. وقد يتم تغيير مستويات التحليل الألهية التشريعية إلى مستويات طبيعية اجتماعية. وقد يتم تغيير مناهج التفكير من استنباط الأحكام من أصول أولى إلى استقرائها من وقائع عامة. وقد يتم تغيير المحاور فى الرؤية العامة من المحور الرأسى القديم الذى تتحدد فيه العلاقة بين الاطراف بين الأعلى والأدنى إلى المحور الأفقى الجديد الذى تتحدد فيه العلاقة بين الاطراف بين الأمام الخلف. وقد يتم تغيير مصادر القوة والنشاط من الاعتماد على الخارج إلى الاعتماد على الذات. أن روح العصر أى علوم الوسائل هى التى تفرض نفسها على الثقافات وهى علوم الغايات.

سادساً : أوجه التكامل بين الثقافتين في مصر والمغرب

بالرغم من هذا التمايز بين الثقافتين فى مصر والمغرب فى موضوع علوم الوسائل علوم الغايات، وميل الثقافة فى مصر إلى علوم الغايات، والثقافة فى المغرب إلى علوم الوسائل إلا أن هذا التمايز هو شرط التكامل، تنوع فى الوحدة، ووحدة فى التنوع.

أن وجود مصر فى قلب العالم العربى والمغرب فى أقصى الطرف الغربى، المغرب الأقصى، يجعل كلا منهما فى حاجة إلى الآخر، فلا قلب بلا اطراف ولا أطراف بلا قلب. ولما كانت مسؤولية القلب فى حفظ الاتزان ومسؤولية الاطراف فى الرفع فى الهواء كأجنحة الطائر غلب على ثقافة مصر طابع التقليد والمحافظة وعلى ثقافة المغرب الجدة والابتكار. لا قديم بلا جديد، ولا جديد بلا قديم. أن الجذب إلى الماضى والعودة إلى

الأصول يعادل الشد إلى المستقبل لاقتناص الفروع. ومن هذا التوتر بين الجذب إلى الماضى والشد إلى المستقبل ينشأ الابداع. فكل من الثقافتين فى مصر المغرب، يذكر أحدهما الآخر، خشية أن تضل واحدة فتذكرها الآخرى.

وأن باع مصر الطويل فى نشر التراث القديم يشابه باع المغرب فى نقل التراث الغربى المعاصر. وقد عرفت مصر بحفظ التراث تدويناً كما عرفت تركيا بحفظه تخزيناً، وعرفت المغرب بنقل آخر المذاهب والمناهج فى التراث الغربى. يرتبط المثقف فى مصر بأصوله الأولى، ويشرئب المثقف فى المغرب إلى الثقافة عبر جبل طارق، فهى امتداد قديم له كما أن فرنسا قريبة العهد به. لم يهتم الاستعمار الانجليزى بربط المثقفين فى مصر به لخلق ثقافة انجلزية داخل الثقافة الوطنية بينما اهتم الاستعمار الفرنسى خاصة في الجزائر وفى تونس بربط المثقفين فى المغرب العربى به، فالثقافة امتداد للقوة والأثر. وأن قدم تجربة الحداثة فى مصر منذ الطهطاوى جعلها تتجاوز حداثتها بالعودة إلى الأصول فى هذا العصر فى حين أن حداثة الحداثة فى المغرب جعله يزهو بها فى غياب منافس أصولى رصين.

وبعد حفظ التراث فى مصر وتدوينه فى عصر الموسوعات الكبرى بدأت الشروح على المتون، والحواشى على الشروح، والتخريجات على الحواشى. وعمت مناهج التلقين والحفظ والتسميع والقراءة. فعلوم الغايات فى مصر هى الثقافة. أما المغرب فقد آثر الاعتماد على عناصر قوته فى المكان والزمان، قربه من الغرب، وحداثة تجربة التحديث فيه. فتباهى بعلوم الوسائل نقلاً، وشرحاً، وتلخيصاً، واستعارة، وتطبيقاً. فيعرف المثقف فى المغرب بالمذهب الذى ينتمى إليه أو المنهج الذى يستعمله أو اللغة التى يعبر بها. ونظراً لارتباط الثقافة فى مصر بعلوم الغايات أى بالتراث القديم عبرت عنها بلغة عربية رصينة لا مكان فيها للتعريب أو العجمة إلا فى أضيق نطاق وبعد أن شاعت الكلمات المعربة خاصة فى «التكنولوجيا» الحديثة. ونظراً لارتباط الثقافة فى المغرب بعلوم الوسائل أى بالتراث الغربى المعاصر فقد عبرت عنها بلغة جديدة منقولة فى أقل الاحيان ومعربة فى غالبها. وقرأ العالم العربى «الأدلجة» و«الابستيمة» و«الفكرولوجيا» و«الزمكان» و«المخيال» و«الانسية»، وافدة من المغرب ترفضها الأذن فى المشرق. نقاء لغوى فى مصر من حيث الاشتقاق اللغوى وعجمة لغوية فى المغرب فى النقل والتعريب.

نشأت الثقافة فى مصر فى حضن الدولة أو ضدها، فى كنف السلطة أو مناهضة لها منذ الطهطاوى ومحمد على حتى عبد الناصر ومثقفيه. فى مصر ترعى الدولة الثقافة،

وتعمل على نشرها من خلال المؤسسات الثقافية. لها دورها وأجهزتها وميزانيتها وجوائزها. فنشأت ثقافة السلطة أو الثقافة الرسمية أو ثقافة المؤسسة. أما فى المغرب فتنشأ الثقافة خارج الدولة وخارج أجهزتها فى عزلة عن الدولة أو مناهضة لها. الثقافة فى مصر أقرب إلى القطاع العام وفى المغرب أقرب إلى القطاع الخاص. انتشرت الثقافة فى مصر وأن لم تزدهر، وازدهرت الثقافة فى المغرب وإن لم تنتشر. أصبح المثقف المنعزل عن السلطة فى مصر موضع شبهة، وأصبح المثقف المتعاون مع السلطة فى المغرب موضع اتهام.

انتشرت الثقافة فى مصر فى جمهور عريض وعلى نطاق واسع. فالثقافة نشاط للدولة، وللدولة السيطرة على أجهزة الأعلام.بينما تتوجه الثقافة فى المغرب إلى جمهور ضيق وعلى نطاق محدود. الثقافة فى مصر عامة وفى المغرب خاصة، نشاط جماهيرى فى مصر وابداع نخبوى فى المغرب. آثرت الثقافة فى مصر الاتساع على العمق، والعرض على الطول بينما آثرت الثقافة فى المغرب العمق على الاتساع، والطول على العرض. كثر المثقفون فى مصر بالنسبة لعدد السكان وقل المثقفون فى المغرب بالنسبة أيضاً إلى عدد السكان. لغة الثقافة فى مصر عامة واضحة يفهمها الجميع العامة والخاصة. ولغة الثقافة فى المغرب لا يقدر عليها إلا الخاصة.

وأخيراً تغلب على الثقافة والمثقفين فى مصر سمة التواضع الذى قد يصل إلى حد التكسب والارتزاق وإن كان فيها وبينهم خصام وقطيعة. فى حين تغلب على الثقافة والمثقفين فى المغرب سمة التعالى الذى يشارف حد الغرور أحياناً وفى حالات خاصة وإن كان فيها وبينهم تعاون وثيق ورابطة زمالة وأخوة. سمتان على طرفى نقيض فى كل ثقافة: تواضع وفردية فى مصر، وتعالٍ وجماعية فى المغرب. فالأقرب أن يجتمع التواضع الجماعية وأن تجتمع الفردية والتعالى. ونظراً لأن الثقافة فى مصر عامة وشائعة يكثر فيها المثقفون، زاد التسابق، وبرزت البطولات الفردية. أنا وحدى المثقف! ونظراً لأن الثقافة فى المغرب خاصة ومحدودة الانتشار يقل فيها المثقفون أصبح أعلامها كالنجوم الزاهرة، يشع للجميع، وفى الظلام متسع للجميع. وفى الخارج لا يكوّن المثقفون المصريون تياراً ولا يعملون كفريق ويغلب عليهم التقرير والرصد والتجميع بناء على الجهد الفردى. بينما يجتمع المثقفون خارج المغرب وفى صحبة الطريق فيشار إليهم: المثقفون المغاربة. يعملون كفريق، وغالباً ما يكّونون تياراً نقدياً يتجاوز الواقع إلى الممكن. فيتكامل المصريون والمغاربة. يعطى المثقفون المصريون المادة الخام. ويقدم المثقفون المغاربة التحليل والنقد. وتصبح الثقافة فى مصر والمغرب مركز الثقافة العربية.

قد يصدق هذا التحليل على الفكر الفلسفى وحده وليس على عموم الثقافتين فى مصر والمغرب. وقد تنقضه الشاهد، وقد تناقضه شواهد مضادة وتقتضى أحكاماً مناقضة. وهنا يلزم منطق التعارض والترجيح الذى وضعه القدماء. وفى كلتا الحالتين تقديرنا الكامل للثقافة وللمثقفين فى مصر والمغرب واعترافنا العلنى بنضالها ونضالهم. وعلى طريق النقائض فى الأدب، والدعوى ونقيضها فى الجدل يمكن القول أنه إذا كانت الثقافة فى المغرب أقرب إلى علوم الوسائل منها إلى علوم الغايات وإلى التجديد منها إلى المحافظة وإلى حياة الخاصة منها إلى حياة العامة، فإن التقليد والمحافظة وقيم التراث قد ظهرت فى أساليب الحياة اليومية فى الفن واللباس والمعمار والصناعات التقليدية. وإذا كانت الثقافة فى مصر أقرب إلى علوم الغايات منها إلى علوم الوسائل وإلى المحافظة والتقليد منها إلى التجديد والابداع وإلى حياة العامة منها إلى حياة الخاصة، فإن الحداثة غير المنظمة قد ظهرت فى أساليب الحياة اليومية فى اللباس والفن والعمارة والعادات اليومية. ويظل السؤال الأصعب هو وضع الأشكال القديم بإعتبار ثقافة الأنا علوم الغايات وثقافة الآخر علوم الوسائل. الا يجعل ذلك الفضل للوسائل على الغايات؟ الا يكون التجديد من الآخر ومادة التجديد من الأنا؟ الا يقدم الآخر المنهج فى حين يقتصر دور الأنا على الموضوع؟ الا تملك الأنا مناهجها وأدواتها ووسائلها من داخلها وتظل باستمرار معتمدة على الآخر؟ الا يكون الآخر هو الشارط والأنا هو المشروط، الآخر هو المحرك والأنا هو المتحرك؟ وأين عناصر الثبات والدوام فى ثقافة الأنا لو كانت باستمرار متجددة بفضل تجدد وسائل الآخر؟ ذلك هو أشكال السلف، وهذا هو تساؤل الخلف؟

(١١)
الابــــــداع

(أ) موانع الابداع

أولاً: موانع الإبداع قبل شروطه

أن تحليل موانع الإبداع يسبق معرفة شروطه ومقوماته. فالسلب يسبق الإيجاب، والقضاء على المعوقات شرط للتقدم والنهضة. وقد يكون أحد موانع الإبداع فى العالم الثالث هو وضع الإيجاب قبل السلب، والبناء على أسس واهية، ومحاولة السير والقدمان مقيدان. فسرعان ما ينهار البناء أو يتوقف السير فى المكان أو يتم بخطى وئيدة أو يقع السائر اذا ما حاول الأسراع. وأن تجارب الأستقلال والنهضة لدى شعوب العالم الثالث لتثبت ذلك بعد أن تحول الأستقلال إلى تبعية، والنهضة إلى تأخر. وتسرب الأستقلال الوطنى، أعظم انجاز أبداعى سياسى فى القرن العشرين من بين الأصابع. لم يواكب الأنجاز الخارجى انجاز داخلى، ولم تتحول الثورة إلى دولة، وكثرت الحروب الأهلية والطائفية والقبلية والعشائرية فى الوطن الواحد وعلى الحدود، وعم الفقر وأشتد القحط. تم تهريب الأموال إلى الخارج، وأنتشر الفساد. بل أن تجارب التنوير وعصور النهضة التى سبقت حركات التحرر الوطنى تم التراجع عنها وأصبحت هى أيضاً كأنها عهود مضيئة فى التاريخ القريب، يحن إليها المثقفون التقدميون كما يحن التقليديون المحافظون إلى عصور التراث الأولى فى التاريخ البعيد.

أصبحت الحسرة على ما فات قاسماً مشتركاً لدى الجميع فى كل مجالات الإبداع فى الفكر والفن والأدب والقانون والتاريخ والسياسة والأجتماع. كانت النهضة قصيرة المدى. وكان التحرر الوطنى قصير العمر فى شعوب تاريخية تحسب أعمارها بآلاف السنين، فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وربما يرجع نجاح التجربة الأوربية فى عصر النهضة فى القرن السادس عشر أنها بدأت بالسلب والنقد، والتحول من القدماء إلى المحدثين، ورفض

الموتمر الدولى للابداع، القاهرة ١٩٩١

الكنيسة وأرسطو كمصدرين للمعرفة والتوجه نحو العقل والطبيعة لنشأة العلم، والعقد الأجتماعي لنشأة السلطة. بدأت التجربة الليبرالية الأوربية أصيلة من حيث النشأة، وراسخة من حيث البنية، وممتدة من حيث التكوين من عصر النهضة حتى الآن.

ثانيا : التبعية للتراث

وأول مانع للأبداع فى المجتمعات التقليدية هى التبعية للتراث بمعنى تقليده وتقديسه دون تغييره وتجديده. فالتراث ابن العصر. وكل مرحلة فيه تعبر عن عصرها. ولما تغيرت العصور تغير التراث أيضاً. يمتنع الإبداع حين التمسك بتراث عصر سابق فى هذا العصر دون أعادة النظر فيه وقراءته من جديد ثم أبداع تراث جديد مواكب لهذا العصر. التراث كائن حى، والحياة الاجتماعية وحياة الشعوب كذلك. ولما كان التراث كالغطاء النظرى واللباس الفكرى فإن تطور الحياة الاجتماعية، وحياة الشعوب كفيل بأن يمزق الأغطية الضيقة من أجل أغطية أسع ولباس أرحب وألاتشوه التطور الحى الجديد وضمر فى الشكل القديم حتى يذبل ويموت.

ويبدو هذا التقديس للتراث فى نظرة للتاريخ تجعل الماضى أفضل من الحاضر، والسلف خير من الخلف، والقديم أرقى من الجديد. كلما مرالزمان وتقدم التاريخ فإن المسار بالضرورة يكون من الأكثر فضلاً إلى الأقل فضلاً. فالزمان سلب، والتاريخ يتجه نحو السقوط المستمر، وكل جيل لاحق أقل قيمة وعلماً وفضلاً من الجيل السابق. فنترحم على الأجداد والآباء، ونتحسر علس الأبناء والأحفاد. ومن ثم يصعب الأبداع لأن الأبداع هو خروج الجديد من القديم، وتجاوز الواقع إلى ما هو أفضل، ونظرة مستقبلية إلى الأمام فى ثقافة وتكوين ومنظور عكسى، القديم فيه أفضل من الجديد، والواقع الحالى أفضل من أى تغيير مستقبلى، وقبول الأمر الواقع خير من حلم لا يتحقق.

كما يمتنع الإبداع عندما تكون وظيفة العقل والشعور وكل القوى الإبداعية فى الأنسان تبرير المعطيات السابقة الدينية أو السياسية، وقبولها بلا مراجعة أو نقد ثم أجهاد الذهن لأيجاد مشروعية لها، معرفية وسلوكية. ولما أختلفت المعطيات وتباينت التبريرات وقع التصادم بين مختلف القوى الوطنية بأسم الإيمان الدينى أو الشرعية السياسية. والتبرير هو أعمال للذهن فى أتجاه واحد، بإرادة موجهة دون عرض لبقية الأتجاهات وبيان سائر الأحتمالات بناء على طبيعة الموضوع ذاته. التبريرتخل للعقل عن دوره فى النقد، وللأرادة عن أختيارها الحر، واعتبار الحقيقة معطاة سلفاً، ومعطاة لى أنا وحدى، وعلى الأطلاق.

ومن ثم يمحى الحوار، وتعم أحادية الطرف، وينشأ التنازع، ويتسابق الجميع على السلطة الدينية أو السياسية لأضفاء الشرعية عليها.

ثم تنشأ بالتدرج، ويتراكم أفعال التبرير ثقافة السلطة وتصبح ملزمة للوعى من خلال أجهزة الأعلام وبرامج التعليم وأيديولوجيات الأحزاب السياسية ومقاييس المواطن الصالح. وعادة ما تكون ثقافة مركزية يتوحد فيها الله مع السلطان، وتتحد فيها صفات الله مع صفات الحاكم، العلم بكل شيء والأحاطة بكل شيء، والقدرة على كل شيء، تجب له الطاعة والولاء، ويهب الثواب والعقاب. وتختفى أرادات الأفراد الحرة كما تتوارى أرادات الشعوب. المبدع واحد فقط هو الله، فالإبداع صفته أو الحاكم. فهو الوحيد الملهم الحكيم، المعلم والقائد. وتنشأ الناس على ثقافة السلطة، ويصبح كل رئيس هيئة الها لعالمه أو حاكما لشعبه، عوداً إلى التصور الهرمى التراتبى الموروث، كل رئيس مرؤوس لمن فوقه ورئيس لمن تحته. وعلى قمة الهرم يتربع رئيس الرؤساء، ملك الملوك، اله الآلهة. وفى قاعدة الهرم يئن الناس، ويضج مجموع الشعب. فهى التى تطيع كل الرؤساء ولا تلعب دورهم.

ويمتنع الإبداع طالما أن هناك محرمات فى الثقافة الوطنية المتكونة من الموروث الثقافى مثل الدين والسلطة والجنس. والبديل عن الإبداع ه التسليم والطاعة والأنقياد. وأنما كانت هذه المقدسات هى أهم دوافع التحرك الفردى والجماعى، ولا يجوز الأقتراب منها، توقف الإبداع فيها الا سراً ورمزاً وبحركات التواء دون مباشرة. فيطول الوقت، ولا تتحول هذه المقدسات إلى موضوعات للأبداع، تعبر عن ثورة الدين ضد الأضطهاد والأستقلال والتسلط والنفاق بأسمه، وثورة المظلومين ضد ظلم الحكام، وشجاعة الناس للحديث عن المسكوت عنه كأحد مظاهر الشجاعة الأدبية ضد الخطاب المزدوج، وثنائية اللغة العامة واللغة الخاصة. أن شرط الإبداع هو التعبير عن المكبوت، وتفجير الطاقات، وأطلاق القوى الحبيسة دون خوف أو ترقب من أجل القضاء على الأوثان، الكشف عن زيف الآلهة.

ويمتنع الإبداع من منطق الأستبعاد والطرد لأحد الأطراف والأبقاء على طرف واحد بمنطق أما...أو، منطق الأطلاق، الصراع بين الحق والخطأ، منطق الفرقة الواحدة الناجية، وهلاك الفرق الضالة. يمتنع الإبداع عندما يغيب أحد طرفى المعادلة. فالحياة صراع بين الأضداد، وكذلك الطبيعة بين السالب والموجب. شرط الإبداع أذن هو الأبقاء على التوتر بين العقل والنقل، بين الحرية والضرورة، بين الفرد والمجتمع، بين الحاكم والمحكوم، بين التحرر والتقليد، بين التقدم المحافظة كما هو الحال فى الجدل الصينى دون الوصول إلى

مركب بين النقيضين بالضرورة كما هو الحال فى الجدل الهيجلى. الحوار الوطنى هو شرط الإبداع، والمواجهة الحرة بين الأخوة الأعداء فى الفة الوطن.

أخيراً يمتنع الإبداع فى جو الأستسلام للقهر العام والرضا بالأمر الواقع. فالقهر فى حد ذاته ليس مانعاً للأبداع. بل أن كبار المبدعين عاشوا فى أعتى نظم القهر أيام القيصرية فى روسيا، والملكية فى أنجلترا وفرنسا. أنما الحرية الفردية شرط الإبداع، حرية الضمير، وحرية الأرادة، وحرية الموقف، وهو أضعف الأيمان. الحرية لا تعطى بل تؤخذ، النظام السياسى الحر لا يوهب بل ينتزع. من ثم ارتبط الإبداع بالتحرر وعدم القابلية للاستسلام. أن الإبداع لا ينتظر حتى توجد الحرية بل هو الذى يوجدها فى ظروف القهر. فالإبداع عامل على التحرر وليس فقط نتيجة له.

ثالثاً: تقليد الغرب

ويمتنع الإبداع عند فريق آخر لتقليد الغرب والأنبهار به والتبعية له. وهى نفس التبعية للقديم من حيث البنية الشعورية والموقف الحضارى. ألا أن التقليد أولاً للقديم الذى به حل لمشاكل العصر فى حين أن التقليد ثانياً للجديد الذى به حل لمشاكل القديم وطغيانه على تحديات العصر. والتقليد للغرب يأتى نتيجة للأنبهار به وبحضارته وبعلمه وبتطبيقات هذا العلم فى مظاهر الحياة المادية فى التكنولوجيا التى تحقق للأنسان أكبر قدر من الرفاهية خاصة وأن الأنسان فى العالم الثالث مرهق فى حياته وضائع فى المجتمع بسبب نقص الخدمات العامة ووسائل الأتصال بالعالم. وقد يكون الأنبهار بالغرب لما يمثله من مثل التنوير مثل العقل الحرية والمساواة والطبيعة والتقدم ثم أطلاقها دون علم بأنها مثل تتوقف على الحدود الجغرافية للغرب، تتكسر على أطرافه بل وتنقلب إلى تنوير مضاد، من العقل إلى الخرافة، ومن الحرية إلى الاستعباد، ومن المساواة إلى الأستقلال، ومن الطبيعة إلى الدين، ومن التقدم إلى التخلف عندما يتعامل الغرب مع الشعوب خارج الغرب فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، عندما تتعامل حضارة المركز مع حضارات الأطراف.

ونتيجة للانبهار بالغرب ينشأ النقل عنه من طرف واحد، الغرب يبدع فى ظروفه وتاريخه، والشعوب خارج الغرب تستهلك دون أن تبدع فى ظروفها وتاريخها. الغرب يعطى ويؤثر، والشعوب خارجه تأخذ وتتأثر. فتنتشر الثقافة الغربية خارج حدودها، وبفضل سيطرته على أجهزة الأعلام والنشر ومراكز المال والبحث العلمى. ومع نقل التكنولوجيا والخبرة يتم نشر القيم ومعايير السلوك وأهداف الحياة. فيتم تغريب المجتمعات اللاغربية، وتصبح امتداداً

طبيعياً ومجالاً حيوياً للغرب. ويعود الأستعمار من جديد طواعية وأختياراً هذه المرة بعد أن كان فى الماضى قسراً وقهراً. لايمكن الفكاك عنه بعد أن تحول إلى رؤية ومصلحة وحياة وبقاء لمجتمعات العالم الثالث على مختلف طبقاتها، والحكام الذين يلاقون التأييد السياسى والعون للبقاء فى السلطة، والطبقة المتوسطة، ورجال الأعمال، ورؤساء مجالس أدارات الشركات الذين يعملون فى أطار «الأنفتاح» الاقتصادى والتقسيم الدولى الجديد للعمل، والطبقة الدنيا التى يأتى ٧٠٪ من غذائها الرئيسى، الخبز، من الخارج، وتئن تحت وطئة الحياة والصراع من أجل البقاء.

ويمتنع أكثر فأكثر عندما يتحول هذا النقل إلى تبنى نموذج واحد.فتقع المجتمعات الأفريقية الأسيوية فى أحادية النمط. لا يوجد علم أو تنمية أو تجربة حداثة ألافى الغرب، مع أنه نموذج واحد فقط. أشتهر وخرج عن حدوده لظروف تاريخية خالصة، الأستكشافات الجغرافية، الأستعمار الحديث، الهيمنة الأقتصادية والثقافية. وهناك نماذج متعددة معاصرة لاتقل نجاحاً وأبداعاً عن النموذج الغربى من داخل آسيا، نموذج اليابان والصين والملايو وإيران، ونموذج الجمهوريات الأسلامية الأسيوية. فاليابان دائنة للولايات المتحدة وريثة الغرب، وفى الصين أكبر معدلات التنمية، وفى الملايو أنجح التجارب فى التحديث والتنمية، وفى إيران ثورة شعبية إسلامية صامدة أمام الغرب ومتحدية له، وفى الجمهوريات الأسلامية الآسيوية الناشئة سياسياً أكبر محمع أسلامى صناعى أنتاجى حديث.

أن الإبداع لايتم خارج الثقافات المحلية. فلا يوجد أبداع عالمى دولى يلقى الترحاب والعون والتقديرمن المنظمات والهيئات العلمية الدولية وتعطى له الجوائز، نوبل وغيرها، أعترافاً غربياً بأن هذا الإبداع المحلى وصل إلى مستوى الإبداع العالمى أى الغربى. الثقافة العالمية، والفن العالمى ، والأدب العالمى أسطورة تخلقها السيطرة على أجهزة الأعلام. ثم يتم تقليدها فى الثقافات المحلية، فتنشأ التيارات الفكرية والمذاهب الفنية الغربية بنيوية عربية، شخصانية أسلامية، شكسبير أفريقيا، بيتهوفن آسيا. الإبداع لا يكون ألامحلياً، وتكون عالميته فى صدق تعبيره عن أوضاعه المحلية. ليس شكسير عالميا ويوسف أدريس محلياً فى الأدب، وليس ماركس عالميا والخمينى محليا فى السياسة. أن أعطاء جائزة نوبل فى الأدب لأبداع خارج الغرب لأنه وصل إلى مستوى الآداب العالمية هو أنكار للأبداع ونقل لأبداع المحيط إلى أبداع المركز، وبالتالى القضاء على خصوصيات الإبداع كمقدمة للقضاء على خصوصيات الشعوب.

أن الإبداع الفردى والجماعى لا يتم خارج العصر أى المراحل التاريخية التى تمر بها الشعوب بل يتم فى العصر وفى المرحلة. لايمكن القفز على المراحل أو التعبير عن مرحلة ولت وأنقضت أو عن مرحلة أخرى مازالت قادمة. أن المجتمع التقليدى الذى مازال يتطور من مرحلة التقليد إلى مرحلة التحرر لا يمكنه أن يتحول مباشرة وفى قفزة احدة يقوم بها جيل واحد عملاق إلى مجتمع علمى دون أن يتحول تدريجياً إلى مجتمع ناقد، واثق بالنفس، عقلانى، متحرر من التقاليد، واثق بقدرة العقل على الوصول إلى بدائل معرفية سلوكية جديدة. أن لم يحدث هذا الأنتقال التدريجى للمجتمعات من مرحلة إلى مرحلة وقعت الردة والأنكسارات، وتحول المجتمع من السحر إلى العلم بعقلية السحر، فيؤمن بالعلم إيمانه بالمعجزات، ويتحول المجتمع من الأقطاع إلى الأشتراكية بعقلية الأقطاع، وتحل الدولة محل الأقطاعى، فتنهار الأشتراكية لصالح الليبرالية، المرحلة الطبيعية الأنتقالية بعد الأقطاع. والنماذج كثيرة من الأتحاد السوفيتى وأوربا الشرقية. الإبداع بالضرورة أبداع مرحلى تاريخى وليس أبداعاً خارج التاريخ بدعوى اللحاق بالعصر.

أن الإبداع لا يتم ألا بالثقة بالنفس ودون أحساس بالنقص تجاه الآخر أو تجاه التاريخ. لقد كان نتيجة للصلة بالغرب الحديث أن تنشأ لدى شعوب العالم الثالث، وبالرغم من ثقلها التاريخى، مركب نقص. فقد تم أستعمارها واسترقاقها ونهبها والسيطرة عليها. كما نشأ عند الغرب عبر تكوينه المزاجى التاريخى الطويل مركب عظمة منذ هيمنة الأمبراطورية الرومانية على حوض البحر الأبيض المتوسط، شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً ماراً بالحروب الصليبية والاستكشافات الجغرافية والاستعمار الأوربى الحديث حتى نظام العالم الجديد ذى القطب الواحد وضرب العراق وحصار ليبيا ومذابح البوسنة والهرسك واستئصال شعب فلسطين بالطرد أو الموت وجوع الصومال وقحط السودان. الثقة بالنفس ضرورية للأبداع. فأنجازات الأنا فى التاريخ لا تقل عن أنجازات الآخر، ولكنها مؤامرات الصمت وتزييف المعلومات أو غيابها هى المسؤولة عن ضياعها. كانت مصر القديمة والصين والهند وفارس والعراق وفلسطين منبع الحضارات والإبداع التاريخى. ثم تحول المسار إلى الأسلام الذى وحد بين شعوب المشرق والمغرب. ثم أتت الريادة الأوربية الحديثة لتقضى معرفياً وعملياً على أنجازات باقى الشعوب بعد استعمارها، وتقضى على استقلالها وتنهب ثرواتها. ومع ذلك فالتحرر من الأستعمار أنجاز ضخم لهذا الجيل، يعطيه مزيداً من الثقة بالنفس فى الماضى والحاضر، ومظاهر النضال المستمرة لديه ورموزه: الأنتفاضة الفلسطينية، نلسون

مانديلا، الثورة الأسلامية فى إيران، النضال من أجل حرية المواطن وحقوق الأنسان، وديمقراطية الحكم والتعددية السياسية.

رابعاً : الأنعزال عن الواقع

المانع الثالث للأبداع هو الأنعزال عن الواقع أسقاطه من الحساب مع أن الإبداع أساساً هو العيش فيه والتأزم منه ووجوده كتجربة حية فى وعى المبدع. ويتجلى هذا الانعزال فى اسقاطه كلية من الحساب لحساب المنفعة الخاصة، وتحويل الوطن إلى تجارتى، والأمة إلى رأس مالى، والشعب إلى سوق استهلاكى. وعندما تغيب القضية العامة، ولا يعود الواقع العريض طرفاً فى الوعى الفردى ينتهى الابداع.

ويمتنع الابداع كذلك ويصبح أجوفاً عندما يظهر الواقع بافتعال ونفاق، وتكون مهمة المبدع الدفاع عن الوضع القائم وتبرير النظم القائمة، وايجاد المشروعية لرب الأسرة، وكبير العائلة، والقائد الملهم، والأخ الأكبر، والمجاهد الأعظم. والواقع نفسه هو الواقع فى العمق، فى عمق الوعى الجماعى والشعبى، فى عمق الضنك والفقر والقهر والاضطهاد. ومن ثم لا فن ولا ثقافة ولا أدب لا يواجه ولا يناضل. الابداع أحدى صور النضال وأمضاها مواجهة، مواجة بالكشف، وفضح بالتعرية، وقيادة للوعى القومى.

ويمتنع الابداع فى ازدواجية الخطاب. عندما يضطر المبدع إلى استعمال الخطاب الموجب فى العلن، والسالب فى الخفاء. الأول لتبرير السلطة التى يعمل فى كنفها، والثانى لابراء الذمة أمام الناس. الأول حرصاً على لقمة العيش، والثانى تأنيباً للضمير واعترافاً أمام النفس. وتتفق ثنائية الخطاب مع ثنائية الفكر، والظاهر والباطن، مما يدفع المبدع إلى التقية. وفى الوقت الذى يتوحد فيه الخطاب العام والخاص، العلنى والسرى، الظاهر والباطن يتم الابداع،وتنطلق القوى الحبيسة عند الفرد والجماعة،وتبدأ حركة المجتمع،ويبدأ مسار التاريخ.

ولما كان الابداع تعليما جماعياً أولاً قبل أن يكون وعياً مستقلاً فإنه يمتنع اذا تم الاستسلام لنظم التعليم التى تقوم على الطاعة والتبعية والتقليد، والابداع فى التقليد، والجدة فى النسخ، والابتكار فى التكرار. التلميذ نسخة من الاستاذ، والمريد على طريقة الشيخ، والناس على دين ملوكهم. أفضل عام دراسى هو الذى لا تتم فيه المظاهرات بالرغم من حرب العراق وقتل أطفال الانتفاضة وشبابها، وحصار ليبيا، واحتلال سوريا ولبنان. وأفضل تلميذ من يحفظ دروسه، وأفضل ابن من يطيع الوالدين، وأفضل نائب من يعود عن غيه. الابداع فى الاتباع. الابداع بدعة، وكل بدعة ضلالة. وكل ضلالة فى النار.

فإذا ما شعر المبدع بتضييق الخناق وحصار النفوس، وضاقت عليه الأرض بما رحبت وظن أنه لا نجاة ولا مفاز هاجر إلى الغرب إذا كان مبدعاً وإلى بلاد النفط إذا كان تاجراً. وهناك يبدع لأن النظام يسمح بالابداع، ويصل إلى أعلى المناصب أو يصبح من رجال الأعمال. ويحقق ذاته بعيداً عن وطنه وخارج مجتمعه، وتصبح المؤسسة التى ابدع فيها هى الأهل، والبلد الذى يعمل فيه هو الوطن. ولا مانع أن يأتى بين الحين والآخر إلى الوطن الأصلى والمؤسسة التى تخرج منها عالماً كى يقوم ببعض التجارب العلمية بالمجان أو ببعض العمليات الجراحية بلا أجر، تفضلاً وكرماً واعترافاً بالجميل. وقد يتحول ذلك إلى مؤتمر للمهاجرين بالخارج لمد الجامعات الوطنيةومراكز الأبحاث فيها بما تحتاج من مراجع وأجهزة أو لتمويل المشروعات الاستثمارية الجديدة فى عصر الانفتاح.

وإذا ما ضاقت أسباب الهجرة أو تعثرت أو استحالت، فلا ابداع فى الداخل ولا ابداع فى الخارج، يتحول المبدع إلى الداخل ليفرغ أحزانه، ويقضى على غمه وكده فى الأغراق فى الدين والتصوف أو الجماعات الاسلامية النشطة لقلب نظام الحكم بالكامل حتى يتحول الإبداع من الصفر إلى اللانهائى، من اللاشىء إلى كل شيء، من العدم إلى الوجود. وقد يتم الأشباع للمبدع المحبط فى الأغراق فى المخدرات وخلق عالم وهمى يتم فيه ابداعه، فالخيال خير بديل عن الواقع، والحلم أفضل تجاوز للاجهاض. وأن لم يحدث تعويض فى الدين أو المخدرات يموت المبدع بحسرته، غماً وكمداً، حسرة وألماً، كما يحدث للشعراء. ويشخص الطب ذلك بالأزمة القلبية، ويكثر علماء الاجتماع من دراسة الظاهرة كأحدى سمات العصر الحديث. فإن أصر المبدع على ابداعه دون الاغتراب فى المنفعة الشخصية أو تبرير الأوضاع القائمة أو استعمال الخطاب المزدوج أو الاستسلام لبيت الطاعة أو الهجرة إلى الخارج أو الهجرة إلى الداخل فإنه يثور ويغضب. فلا سبيل أمامه ألا المبارزة بالسيف على طريقة المماليك وأثبات البطولة الفردية أمام نابليون. وهنا يصبح المبدع شهيداً على عصره، كالحسين والحلاج وسيد قطب وشهدى عطية وعبد السلام المشد وغيرهم كثير. أن الإبداع لا يكون ألا بالالتحام بالواقع وبمعرفة مكوناته ومساره، والقوى المتحكمة فيه من أجل فهمه وحشد قواه ثم تغييره إلى ما هو أفضل. الابداع فردى وجماعى، أنسانى وتاريخى، ارادى وطبيعى، حر وحتمى. يبدأ بالقضاء على موانعه قبل وضع شروطه. فالتقدم سلباً هو شرط التقدم ايجاباً. خطوة إلى الوراء وخطوتان إلى الأمام أفضل من خطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الوراء.

(ب) شروط الإبداع الفلسفي

إنه ليحزن الإنسان أن يجد جيلنا الخامس من أجيال النهضة العربية الحديثة، ما زال ناقلاً لثقافة الغير، لم يتحول بعد من مرحلة النقل إلى مرحلة الإبداع. فى حين استغرق النقل القديم عن اليونان خصوصاً، جيلين من الزمان: القرن الثانى، بعد إنشاء « ديوان الحكمة». ثم بدأ الإبداع الفلسفى عند « الكندى» فى النصف الأول من القرن الثالث، فى نفس الوقت الذى بدأ فيه إبداع داخلى صرف، تنظيراً للواقع الفقهى المباشر، بالإضافة إلى علوم اللغة وعلوم القرآن وعلوم الحديث، وهو إبداع الشافعى واضع علم أصول الفقه.

كما بدأ الإبداع أيضاً عن طريق التنظير المباشر للواقع السياسى فى علم أصول الدين، بقراءة الواقع فى النص ورؤية النص فى الواقع، تبريراً أو تثويراً، فى موضوعات الإمامة والإيمان والعمل. وفعل ذلك أيضاً أوائل الصوفية، الزهاد والعباد والبكاؤون، بإيجاد سند لموقفهم السياسى المتمثل فى البعد عن الصراع والخلاف، إيثاراً للسلامة وحقنا للدماء، ما دامت المقاومة قد أصبحت ميئوساً منها، بعد استشهاد الأئمة من آل البيت وكل من خرج على الأمويين. نشأ التراث القديم إذن نتيجة لإبداع فلسفى تمثلاً لنقل الغير أو تنظيراً مباشراً للواقع العملى.

كما أنه يزعج الآذان أن يصرخ بعض المتحذلقة منا: هل هناك فلاسفة؟ هل هناك فلسفة فى مصر؟ وكأن الأمر يأتى بمجرد قرار فردى أو مقال صحفى للشهرة، وليست استجابة لظرف تاريخى محدّد، فى وضع ثقافى وسياسى معين، وفى مرحلة تاريخية بعينها. ومنذ متى كان الإبداع الفلسفى أدّعاء؟ ومتى تكون الأحزان سبباً لأفراح البعض؟ وهل خلوّ السّاحة فرصة لإقامة البعض لأنفسهم تماثيل من ورق؟

والحقيقة أن الإبداع الفلسفى لا يظهر فى أمة أو عند جيل إلا إذا توافرت شروطه. . وهى عديدة، تختلف من أمة إلى أمة، ومن بيئة إلى بيئة، ومن موقف حضارى إلى آخر. وإذا كان الإبداع أساساً يكشف عن الانتقال من الماضى إلى الحاضر، ومن التراث إلى التجديد، ومن الأصالة إلى المعاصرة، إلى آخر ما هو معروف من هذه المصطلحات التى كثر

إبداع، العدد السادس، يونيو ١٩٩١.

استعمالها لدينا منذ فجر النهضة العربية الحديثة، فإن للإبداع نماذج عدة. منها نموذج التواصل مع القديم كما هو الحال فى الإبداع الشرقى عند «كونفوشيوس» و«لاوتزى» و«بوذا» و«غاندى». ومنها نموذج الانفصال كما هو الحال فى الإبداع الغربى الحديث منذ عصر النهضة حتى الآن، فبقدر ما ينفصل المبدع عن الماضى وينقطع عنه، بقدر ما يبدع فى الحاضر والمستقبل. ومنها نموذج التجاور كما هو فى اليابان الحديث، بقدر ما يوفق المبدع بين الماضى والحاضر، كل فى ملكوته، الماضى للحياة الخاصة والمستقبل للحياة العامة، يكون مبدعاً محافظاً على التواصل مع القديم الخاص والجديد العام على السواء.

الوعى بالموقف الحضارى الكلى الذى يوجد فيه المبدع هو إذن الشرط الأول للإبداع. وللموقف الحضارى أبعاد مختلفة يتفاعل معها المبدع وتتفاعل هى فيه. وعادة ما تكون هذه الأبعاد الحضارية ثلاثة، تشير إلى جدل الزمان بين الماضى والحاضر والمستقبل. فالماضى أى التراث القديم هو البعد الأول. والمستقبل أى التراث المعاصر هو البعد الثانى. والحاضر هو الواقع المباشر، اللحظة الراهنة التى يعيشها المبدع. قد يتغلب بعّد على آخر كماً أو كيفاً، من حيث مدى البعد الزمانى فى أعماق المبدع أو من حيث الأهمية. ولكن يظل الموقف الحضارى يدور داخل هذه الأبعاد الثلاثة.

فى حالتنا اليوم يكون الوعى بموقفنا الحضارى أيضاً الشرط الأول للإبداع، ويتمثل هذا الموقف الحضارى فى أبعاد ثلاثة: الموقف من التراث القديم، الموقف من التراث الغربى، الموقف من الواقع المباشر. من البعُد الأول، التراث القديم، إبداع الإصلاح الدينى الحديث، الذى بدأه الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب والجماعات الإسلامية الحالية على درجات متفاوتة. كما أبدع منه أيضاً الكواكبى وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسى ومحمد إقبال. ومن الثانى أبدع التيار العلمى العلمانى الذى بدأه شبلى شميّل وفرح أنطون ويعقوب صروف وأمين الريحانى وسلامة موسى وإسماعيل مظهر و زكى نجيب محمود و فؤاد زكريا وغيرهم . ومن الثالث أبدع التيار الليبرالى الذى أسسه الطهطاوى وأحمد لطفى السيد وطه حسين ومحمد حسين هيكل والعقاد فى مصر، وخير الدين التونسى فى تونس ومدحت باشا فى تركيا. والكل يحاول تحديث المجتمع وتغيير الواقع ولكن بطرق عدة. الأول يبدأ من التراث القديم، والثانى يبدأ من التراث الغربى، والثالث يبدأ من الواقع المباشر. الأول يبدع ابتداء من الدين باعتباره الرافد الأول فى الثقافة

الوطنية والمكّون الرئيسى لسلوك الجماهير حتى يحقق مصالح الناس. والثانى يبدع ابتداءً من العلم باعتباره أحد التطلّعات الرئيسية ومطلباً رئيسياً للعصر. والثالث يبدع ابتداءً من الدولة وبناء الأمة على نحو عصرى.

للإبداعات الثلاثة بدايات مختلفة، الدين، والعلم، والدولة، ولكن لها نهايات واحدة وهى العصرية والحداثة وتحقيق الصالح العام.

يغيب الإبداع لو كان موقفنا من التراث القديم هو النقل والاجترار والتكرار، وإعادة عرض تراث قديم نشأ فى ظروف خاصة لم تعد قائمة، فى حين تقتضى الظروف الحالية تراثاً آخر أو على الأقل بدائل أخرى غير تلك التى استقرت فى التراث دفاعاً عن السلطة ضد المعارضة، وتأكيداً لسلطان الدولة وهيمنتها، وهو موقف ناشىء عن التكسب بالتراث والكتابة فيه إظهاراً لعلم العالم، أو تقريراً لكتاب جامعى يحفظه الطلاب، أو إيثاراً للسّلامة على الدخول فى معارك التراث والتى ما زالت مستمرة فى معارك العصر.

كما يتوقف الإبداع لو كان موقفُنا من التراث الغربى موقف النقل والتعلم والتتلمذ والتبعية. فحضارة الآخر تُنقل أولاً من أجل تمثلها وإعادة بنائها من منظور حضارة الأنا، حضارة الآخر علوم وسائل، فى حين أن حضارة الأنا علوم غايات. يتوقف الإبداع إذا كان موقفنا من التراث الغربى موقف العارض المروج لثقافته، ظانين أن العلم هو المعلومات، وأن المعلومات هى ما عند الآخر الأكثر تقدماً حتى نلحق بركاب التقدم. ونتيجة لذلك تتراكم المعلومات فوق الواقع المباشر، طبقات فوق طبقات، حتى يتم تعميته وتغطيته ثم عزله كلية واستبعاده كموضوع أول للعلم. تنشأ المذاهب الغربية وتنتشر فوق أرض غير الأرض التى نبتت فيها، فتزدوج الثقافة، وينشأ الصراع الثقافى بين المدافعين عن ثقافة الأنا والدعوة لحمايتها من الغريب، وبين المدافعين عن ثقافة الآخر بدعوى ضرورة الحداثة. وينشأ التكسب بالعلم وفتْح الدكاكين المذهبية، هذا يروّج لهذا المذهبْ وذاك يروج لذاك المذهب، حتى يكثر العرض ويقل الطلب، وتصاب التجارة كلها بالبوار والخسران.

ويتوقف الإبداع كذلك لو غاب الواقع المباشر وهو مصدر المادة العلمية فى التنظير المباشر، وأساس إعادة بناء التراثين الأولين، القديم والغربى. يقوم المفكرون بتنظيره، والعلماء باكتشاف قوانينه ، والفنانون بتصويره والأدباء بالتعبير عنه، والسياسيون بتحويله إلى قدرات ونشاطات وأفعال. وما دامت قد تمت تغطيته مرتين، مرة بتراث القدماء ومرة بالتراث الغربى، فإنه يظل يئن مرتين تحت الوطأين، لا يجد من يحميه أو يدافع عنه إلا الهبّات

الشعبية والانتفاضات الجماهيرية التى ترفض رموز التراثين، القديم والجديد، الشيخ والخواجة، والمعمّم والمُقبّع. ولكنها فورات سرعان ما تنطفىء تحت ثقل التراثين، القديم البعيد، والحديث القريب.

ويصعب الإبداع لو كان تعامل المبدع مع جبهة واحدة فحسب. يصعب الإبداع فى ثقافة الأنا إن لم يكن على وعى بثقافة الآخر، وإلا كانت ثقافة الأنا اجتراراً وتكراراً لإبداعات القدماء، حتى لو كان تكراراً عبقرياً، وإبداعاً تركيبياً أو تحليلياً. إنه فى النهاية إبداع على إبداع، واجتهاد لا يخرج عن عباءة القدماء، كما هو الحال عند بعض المشايخ التقليديين، وكما تؤكد على ذلك صورتهم فى الثقافات والآداب الشعبية. أما علماء الأزهر المبدعون فقد كانوا على علم بثقافة الآخر مثل الشيخ حسن العطار والطّهطاوى ومحمد عبده والشيخ طنطاوى جوهرى ومحمد فريد ومصطفى عبد الرازق وطه حسين وغيرهم.

كما يصعب الإبداع إذا كان التعامل مع التراث الغربى وحده. فثقافة الآخر ليست غاية فى ذاتها بل هى وسيلة لتطوير ثقافة الأنا. يصعب الإبداع فى ثقافة الآخر وحدها نظراً لأنها ليست ثقافة الأنا. والإبداع فيها يجعل المبدع خارج ثقافة وطنه. فلا إبداع إلا فى ثقافة ووطن. ومهما كتب المبدع أفضل تفسير لديكارت وأعظم تأويل لكانط وأشمل شرح لهيجل، فإنه يظل هنا مبدعاً غريباً فى تراث الآخر، لا يتجلى فيه إبداع الأنا، ابتداء من ثقافة الأنا، أو قراءة لثقافة الآخر من منظور الأنا. فى هذه الحالة يصبح المبدغون كلهم فى ثقافة الآخر وينتسبون إليها. ويتوقف الإبداع الذاتى فى ثقافة الأنا وتعطى الجوائز للمبدعين فى ثقافة الآخر من الآخر، ويرد الأعتبار للأنا، بصورة تغطى إحساسها بالنقص الإبداعى أمام الآخر.

ويصعب الإبداع أيضاً إبتداء من الواقع وحده، فالواقع يرتكن على تراثٍ قديم ومغلّف بتراثٍ غربى. قد يتحول إلى خطابة عصماء، ويكون أقرب إلى الصراخ منه إلى الإبداع. الواقع ذاته تمت صياغته فى تراث إبداعى قديم حتى أصبحت هذه الصياغات تراثا فيه، بل مكوناً له، تحدّد رؤيته ومساره. يصبح هذا الإبداع مجرد انفعال دون عقل، وعاطفة دون تنظير. كان إبداع القدماء من تفاعل النص مع الواقع. وكان إبداع الغرب بتفاعل العقل مع الطبيعة، وهى إحدى صور الواقع. أما الواقع نفسه دون آليات للإبداع فإنه يكون أشبه بمادة دون صورة، وبمضمون دون شكل، باستثناء الأمثال العامية وسير الأبطال، أى الإبداع

الجماعي ولو أنه أيضاً يرتكن في صياغاته إلى التراث القديم الذى تحول إلى مخزون نفسى وثقافة شعبية عند الجماهير.

وشرط الإبداع أيضاً هو وعى المبدع بهذا الموقف الحضارى المثلث الأبعاد، دون الاكتفاء بواحد منها فقط، لأن القديم لا يوجد بدون الجديد. كلاهما لحظتان فى زمان واحد، الماضى والمستقبل. والحاضر، أى الواقع المباشر ما هو إلا بوتقة التفاعل وموطنه. الماضى بلا مستقبلٍ موت متحفى، والمستقبل بلا ماضٍ مجتث الجذور. والحاضر ما هو إلا ماض حىٌ متطلع إلى المستقبل. الماضى ذاكرة جمعية ووعى تاريخى. والمستقبل رؤية للمراحل القادمة وإعداد لها ووضع للأهداف القومية. والحاضر الوعاء الذى يصبُّ فيه الماضى وينبع منه المستقبل.

ولما كانت الجبهتان الأولى والثانية نصيتين، نصوصاً من التراث القديم ومن التراث الغربى، فإن الجبهة الثالثة واقع مباشر، واقع غير مدون، نصٌ غير مكتوب. وبالتالى فإن عملية الإبداع فى الموقف الحضارى هى قراءة النصوص المكتوبة من منظور الواقع باعتباره نصاً غير مكتوب، وقراءة الواقع باعتباره نصاً غير مكتوب من خلال النصوص المكتوبة، النص التراثى القديم والنص التراثى الغربى. المبدع يعيش فى واقع، وينفعل باللحظة الحاضرة. وهنا يأمن المبدع من تكرار القدماء، وتقليد الآخرين. ونسيان الواقع.

وتخضع هذه الجبهات الثلاثة لنظام فى الأولويات. من حيث الترتيب الزمانى يبدو أن التراث القديم أسبق من التراث الغربى الوسيط والحديث. وكلاهما أسبق من اللحظة الحاضرة المتجددة التى يعيشها المبدع. صحيح أن إبداع التراثين القديم والغربى مستمر أيضاً فى اللحظة الحاضرة، ولكن القديم أكثر امتداداً فى الزمان من الغربى من حيث البداية. وكلاهما أكثر امتداداً فى الزمان من الوعى بالحاضر عند المبدع. هذا هو تاريخ الإبداع أو الإبداع من حيث هو تاريخ. أما من حيث بنية الإبداع أو الإبداع كبنية، فإن الأولوية تكون عكسية، البداية بالواقع المباشر الذى يعيش فيه المبدع واللحظة الحاضرة التى ينفعل بها، ثم يكتشف فى أعماق الوعى بالحاضر التراث القديم باعتباره أحد مكونات الوعى القومى من خلال الوعى التاريخى، ثم يجد تراث الآخر متفاعلاً معه منذ أصول الغرب لدى اليونان حتى الغرب الحديث. فالماضى والمستقبل كلاهما بُعدان للحاضر، والوعى التاريخى والوعى المستقبلى كلاهما وعى بالواقع المباشر.

ويمكن إعطاء نماذج لمحاور الإبداع فى الجبهات الثلاثة التى تكوّن موقفنا الحضارى. فبالنسبة إلى التراث القديم يمكن الآتى:

١ - تفسير نشأة النص القديم بإرجاعه إلى ظروفه التاريخية القديمة، حتى ننزع عنه صفة القداسة التى التصقت به وجعلته مصدرَ سلطةفى الفهم والسلوك، ومعياراً للنظر والعمل. فهو نص نشأ تاريخياً نتيجة لصراع اجتماعى وسياسى. النص الصحيح منه هو الفريق الغالب والنصّ الخاطىء فيه هو نص الفريق المغلوب.الأول نص الفرقة الناجية والثانى نص الفرق الضالة.الأول نص السلطة والثانى نص الخوارج. وتلك هى عملية الرد التكوينى.

٢ - إعادة بناء النص الشعبى عن طريق إعادة الاختيار بين بدائله طبقاً لظروف العصر المتجددة وصراع القوى السياسية والاجتماعية الذى لم يحسم بعد فى عصرنا هذا، ومما يسبب القلقلة وعدم الاستقرار خوف الحكام وضيق المحكومين. فالاختيارات القديمة ما زالت مترسبة فى الوعى القومى، فى حين أن الظروف قد تغيرت وتتطلب احتياجات أخرى طواها النسيان. حملتها المعارضة القديمة زمناً، وضاعت كتبها بضياعها ولم تصلنا إلا عبر التراث الغالب، كأقوال مزعومة ومردودٍ عليها. وهذه هى القراءة الوظيفية.

٣ - إبداع نص جديد بناء على ظروف هذا العصر فى حالة عدم وجود بدائل قديمة أو عدم كفايتها. وهو نص يمثل إضافة هذا الجيل ثم يتحول إلى تراث، ويصبح بانقضاء العصر تراثاً حديثاً وبانقضاء الزمان تراثاً قديماً. فالتراث القديم متجدد عبر الزمان. كل إبداع جديد فيه يتحول بمرور الزمن إلى تراث قديم. وهذا هو الإبداع الذاتى بناءً على التنظير المباشر للواقع.

وبالنسبة إلى التراث الغربى، يمكن أن تكون محاور الإبداع على النحو الآتى:

١ - رد النص الغربى إلى حدوده الطبيعية لإثبات تاريخيته وبأنه ليس نصاً لكل الحضارات ولكل الشعوب، بل نتاج ثقافى خاص نشأ فى ظروف بيئية صرفة، نظراً لعلاقة المركز بالأطراف وأوربا بغيرها، وتحول إلى نص مركزى تنقله الأطراف، وتعتبره نصها المطلق القديم، فى محاولة انقلاب شعورى أو لاشعورى، من أجل تحويل النقص إلى عظمة. وهذا هو الرد التاريخى.

٢ - إعادة بناء النص طبقاً للعقل الصريح أو الواقع المباشر، حتى يمكن تقييمه والحكم عليه وإعادة كتابته على نحو أكثر موضوعية وحياداً بالنسبة إلى ظروف نشأته الذاتية والمتميزة. وبالتالى المساهمة فى إعادة كتابة النص الغربى من خارج الثقافة الغربية، وهذا ما فعله «ابن رشد» قديماً بالنسبة إلى النص الأرسطى، ناقلاً النص البيئى الخاص إلى نص

عقلانى عام، ومخلصاً النص الأول من شوائبه التاريخية إلى حوامل ثقافية أخرى أكثر إظهاراً لمضمون النص. وهذا هو النقل الحضارى.

٣ - تحويل النص إلى موضوع علم مستقل لا كتشاف بنيته التى تعبر عن العقلية التى أنتجته. ويصبح النص هنا موضوعاً للدراسة كحضارة مغايرة حتى يقرأ الآخر ذاته فى مرآة الآخرين. ويكشف نفسه موضوعاً، بعد أن قام بدور الذات فى نهضته الحديثة، ومنذ الكوجيتو الديكارتى. ويساعدنا ذلك أيضاً على الخروج من حالة كوننا نصاً مدروساً كما هو الحال فى الاستشراق، إلى أن نكون ذواتاً دارسين، فنتبادل الأدوار. كان الغرب ذاتا دارسة ونحن موضوع دراسة فى الاستشراق ونحن الآن ذوات دراسة والغرب موضوع دراسة. وهذا هو علم الاستغراب.

وبالنسبة إلى الواقع المباشر يمكن أن تكون محاور الابداع فيه على النحو الآتى:

١ - رصده رصداً إحصائياً لمعرفة تكوينه الكمى. وهو نوع من البحث فى العلل المؤثرة فى مساره بالنسبة لتوزيع الدخل القومى، والإنتاج الزراعى والصناعى، وميزان المدفوعات، والادخار الوطنى، ومقدار الثروات الطبيعية والبشرية، ونسبة الأمية، ومستوى التعليم والصحة والخدمات العامة أى كل ما يتعلق بالمنافع العامة. وهذا هو التحليل الكمى.

٢ - معرفة النصوص التراثية المترسبة فيه واتجاهاتها المؤثرة وإلى أى حد تصب فى توجهات المجتمع تدعيماً للأمر الواقع أو دفعاً له نحو التغير الاجتماعى.فالنصوص التراثية جزءمن تكوينه وهى أعمق جذوراً فى التاريخ وأعظم تأثيراً فى الأغلبية فى حين أن النصوص الغربية طارئة عليه، أحدث فى التاريخ، ولا تؤثر إلا فى الأقلية. وهذا هو التحليل الكيفى.

٣ - تحديد الفاعليات الاجتماعية القادرة على إحداث التغير الاجتماعى عن طريق التوحيد بين اتجاهات الواقع واتجاهات النص، تثويراً للثقافة وتجنيداً للجماهير، جمعاً بين النظر والعمل، بين الثقافة الوطنية وعمل الجماهير، بين الايديولوجية الثورية والحزب الثورى. وهذا هو التغيير الثورى.

وبالإضافة إلى التفاعل بين الجبهات الثلاثة، وردّ الجبهتين النصيتين إلى الواقع الأصلى، واقع التراث القديم وواقع التراث الغربى ثم إلى الواقع الحالى لإعادة تكوينهما وتوظيفهما، يمكن للإبداع أن يتم أيضاً بالتفاعل المباشر بين هاتين الجبهتين النصيتين مباشرة. فالنص مسار حضارى. والتفاعل بين النصين هو تفاعل بين مسارين حضاريين، المسار الحضارى للأنا والمسار الحضارى للآخر، على النحو التالى:

١ - رصد المسار التاريخى المتداخل للحضارتين، حضارة الأنا وحضارة الآخر، وبيان كيف تبادلتا الصعود والهبوط. إذا كانت حضارة الأنا فى صعود (القرون الهجرية السبعة الأولى) كانت حضارة الآخر فى سكون (القرون الميلادية السبعة الثانية من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر). وإذاكانت حضارة الأنا فى سكون (القرون الهجرية السبعة التالية، من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر) كانت حضارة الآخر فى صعود (القرون الميلادية السبعة التالية، من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين). مرة يكون الأنا معلماً والآخر متعلماً، ومرة يكون الأنا متعلماً والآخر معلماً.

٢ - معرفة نقد الأنا لمسار الوحى فى القرون الميلادية السبعة الأولى بالنسبة للمسيحية، ولمسار الوحى فى القرون السابقة على الميلاد التى قد تصل إلى أربعين قرناً قبل الميلاد منذ شريعة «نوح» أو عشرين قرناً قبل الميلاد منذ صحف «إبراهيم» أو ثلاثة عشر قرناً قبل الميلاد منذ شريعة «موسى» أو القرون العشر قبل الميلاد منذ تدوين التوراه إبان الأمر البابلى. ويشمل مسار الوحى الصحة التاريخية للنصوص، وسلامة العقائد وأخلاقية سلوك الناس حكاماً ومحكومين.

٣ - المصادر الإسلامية لنشأة الحضارة الغربية من خلال عصر الترجمة ونشأة الاتجاهات العقلانية والعلمية والإنسانية فى الفكر الغربى قبل العصور الحديثة. وهى المرحلة التاريخية التى كانت فيها حضارة الأنا تقوم بدور المعلم، وحضارة الآخر بدور المتعلم.

٤ - كيفية محاولة الوعى الأوربى فى العصور الحديثة، وبالجهد البشرى الخالص، الوصول إلى مثل عامة تدور حول اتفاق الوحى والعقل والطبيعة. وهو النموذج الذى وضعته الحضارة الإسلامية من قبل. وقد تجلى هذا النموذج فى فلسفة التنوير التى توصل إليها الوعى الأوربى فى القرن الثامن عشر، العقل والطبيعة والحرية والإنسان والمساواة والتقدم، مبادىء الثورة الفرنسية، لحاقاً بالأصول الخمسة عند المعتزلة، مبادىء التوحيد والعدل.

٥ - الترجمات الثانية فى العصر الحديث من الغرب إلينا، بعد أن كانت فى العصر الأول منا إليه، وكما كانت فى العصر القديم (اليونانى) منه إلينا، واختيار فلسفة التنوير والعلم الطبيعى والعلوم السياسية وتمثلنا لها منذ الطهطاوى، واستمرار هذه الترجمات حتى الآن دون أن يبدأ الإبداع بعد النقل والتمثل، وتحويل المرحلة كلها من النقل إلى الإبداع.

٦ - تحديد مسار مستقبل الأنا والآخر فى القرن الواحد والعشرين الأوربى والقرن

الخامس عشر الإسلامى، بعد أن بدأت الأزمة فى القرن العشرين تتجلى فى الوعى الأوربى: الصورية الفارغة، المادية الفجة، فقدان الحياة، انقلاب القيم، والنسبية، والعدمية، والموت فى الروح.. ألخ. كما بدأت مظاهر الأمل فى حياة الأنا: حركات التحرر الوطنى، والاستقلال، نشأة الدول الحديثة، الثورات الاجتماعية، باندونغ، عدم الانحياز، العالم الثالث.. ألخ. كيف يمكن تحويل هذا الحدث التاريخى المزدوج إلى فلسفة شاملة للتاريخ؟

تلك خطوط عامة تحدد محاور الإبداع، وشرطه الأول وهو الوعى بالموقف الحضارى، فإن قيل: أين الشرق؟ ولماذا الغرب وحده؟ وهل الغرب واحد؟ وأين الحضارة العالمية التى لا تفرق بين شرق وغرب، بين الأنا والآخر؟ وهل هناك طريق واحد للإبداع؟ قيل: إن الشرق لا يمثل تحدياً بالنسبة لنا ولا يمثل جبهة فى موقف حضارى. كان الشرق جبهة عند القدماء، فارس والهند. وما زال عندنا ممثلاً فى الهند والصين واليابان فى مرحلة التعارف لا المواجهة. الغرب وحده هو الذى يمثل التحدى فى خلال مظاهر التغريب وازدواجية الثقافة. والحضارة العالمية ممكنة فقط من حالة تساوى الثقافات. أما فى حالة ثقافة المركز فى مواجهة ثقافات الأطراف، فإن العلاقة تكون علاقة تحد ومواجهة. صحيح أنه لا يوجد طريق واحد للإبداع ولكن هناك شروطاً ضرورية له. أولها الوعى الشامل بالموقف الحضارى للشعوب.

(جـ) تجديد اللغة شرط الإبداع

لما كان كل فكر، قديم أو جديد، مقلد أو مبدع، تعبيراً وإيصالاً؛ فإن اللغة هى الطريق إلى الانتقال من الداخل إلى الخارج، ومن المعنى إلى الصوت، ومن الفكر إلى الواقع، ومن الأنا إلى الآخرين. واللغة كما قال القدماء ثوب الفكر وعن طريق الثوب يمكن النفور من الشخص أو الإقبال عليه، عدم إدراكه أو الانتباه إليه. وكما قال القدماء أيضاً صلة اللفظ بالمعنى صلة مثل البدن بالنفس؛ فلا ترى النفس بدون بدن وكذلك لا يفهم المعنى إلا من خلال اللفظ. اللفظ تجسد للمعنى وتحقق عينى له.

واللغة مجموعة من الألفاظ قبل أن تكون جملاً وتراكيب. اللفظ هو الوحدة الأولى التى منها تتركب القضايا. اللفظ بداية اللغة وأساسها الأول. الألفاظ أشبه بسنون ترس يتحرك بها وتحرك غيره من التروس عن طريق أسنانها، أى عن طريق الألفاظ. والمعنى المحرك للترس، والترس لا يتحرك ويحرك غيره إلا بالألفاظ. وبلغة التشبيه أيضاً، الألفاظ هى أطراف البدن، والمعنى القلب فيه. والمعنى دون ألفاظ كقلب بلا أطراف.

والاختلاف فى اللغة هو أحد أسباب الخلاف السائد بين الاتجاهات الفكرية الأساسية فى الأمة: السلفية والعلمانية. والفكر السلفى يستعمل لغة بعينها ولا يمكنه التنازل عنها الى لغة أخرى بديلة حتى ولو أدت نفس المعانى. فاللغة شرعية، والألفاظ فقهية، والتحرير الشرعى واجب ولا بديل عنه. بل يمكن القول أنه أصبح أسير لغته التى أبدعها سلفاً فى ظروف خاصة قد تشبه الظروف الحالية، والتى تتمثل فى كلتا اللحظتين التاريخيتين: الثالث الهجرى القديم أيام ابن حنبل، مؤسس السلفية الأول، والقرن الثانى عشر وأول القرن الرابع عشر أى أواخر القرن العشرين أيام الحركة السلفية الحالية منذ محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا فى الأولى صورتها الأولى؛ أو الجماعات الإسلامية الحالية، جماعة الجهاد مثلاً، فى صورتها الثانية. فقد كانت السلفية الأولى والثانية رد فعل على مظاهر التغريب اليونانى الأول والتغريب الأوربى الثانى، فكل خطاب به القرآن والسنة، والله والرسول. والشرع والدين، والحلال والحرام، والدنيا والآخرة. والنبوة والمعاد، والإيمان والعمل... ألخ، فهو خطاب دينى شرعى. وكل خطاب فيه الحرية والديموقراطية، والشعب

ابداع، العدد العاشر، اكتوبر ١٩٩١

والدولة والوطن والمواطن، والقانون والدستور، والمجتمع والطبقة، والتقدم والتنمية والتطور والتغير، والعقل والعلم... الخ، فهو خطاب علمانى.

ويكون السؤال بالنسبة للمبدع مفكراً وسياسياً هو: هل هناك فرق بين شعارات الحركة السلفية، كما مثلتها جماعة الأخوان المسلمين؛ ونداءات الحركة الوطنية التقليدية، كما عرفناهما فى تاريخنا السياسى المعاصر؟ ما الفرق بين «الله زعيمنا» و«الشعب هو المعلم والقائد والملهم» بين «الحاكمية لله» و«الحاكمية للشعب»، بين «القرآن دستورنا» و«الحكم للدستور» بين «الرسول قدوتنا» و«البطل صانع التاريخ» بين «الجهاد فى سبيل الله أسمى أما نينا» و«الكفاح من أجل الشعب» أو «النضال فى سبيل الطبقة العاملة»، بين «تطبيق الشريعة» و«الالتزام بالقانون»... المعنى واحد واللغة مختلفة، المقصد واحد واللغة متباينة. وبدلاً من الاتفاق على الأهداف والمقاصد يتم الاختلاف والتباين إلى حد الفرقة من أجل اللغة(١).

ولما كانت المعانى مرتبطة بالأشياء والأشياء متغيرة فإن المعانى تتغير تبعاً لتغير الأشياء. وبالتالى تتغير أيضاً رؤى العالم نظراً لاتساع الإدراك وتغير المنظور. ولما كانت المعانى متغيرة بتغير الأشياء ورؤاها فإن الألفاظ بدورها تتغير بتغير المعانى. والمعانى المتجددة تفرض ألفاظاً متجددة بعد أن تضيق عليها الألفاظ القديمة حتى تتفتق هذه الألفاظ فتصبح المعانى عارية من أى ثوب، وتفرض ألفاظ جديدة أشبه بتغيير الثعبان كلما كبر لجلده القديم الذى أصبح عاجزاً عن احتواء نماء الجسم وتجدد الحياة.

وكما يفرض الشىء الجديدُ المعنى الجديد، يفرض المعنى الجديدُ اللفظ الجديد، فإن اللفظ الجديد يوحى بدوره بمعان جديدة تضاف إلى المعانى القديمة ويبعث على رؤية أشياء جديدة بالإضافة إلى الأشياء القديمة. هناك إذن جدل دائرى بين اللفظ والمعنى والشىء. والشىء يتغير فيفرض معانى جديدة له، وهى تفرض بدورها ألفاظاً جديدة قادرة على التعبير عن المعانى الجديدة للأشياء المتغيرة. وفى نفس الوقت، اللفظ يتغير فيفتح أفاقاً أوسع وأرحب، ويوحى بمعان جديدة بالإضافة إلى المعانى الجديدة الناتجة عن تغير الأشياء. وفى نفس الوقت تشير هذه الآفاق الجديدة إلى عوالم أخرى كانت غائبة عن الألفاظ القديمة. جدل اللفظ والمعنى والشىء جدل مزدوج من الشىء إلى المعنى إلى اللفظ، عندما تفرض الحياة المتجددة نفسها على الألفاظ كما يفرض الجسد النامى تطوره الجديد. على الثوب

---

(١) انظردراساتنافي«الدين والثورةفي مصر»،الجزءالثاني،«اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية».

الضيق القديم. ومن اللفظ إلى المعنى إلى الشيء، عندما يفرض اللفظ الجديد نفسه فيوحى بمعان جديدة لم تكن موجودة مباشرة فى اللفظ القديم، ويتجه نحو عوالم جديدة كانت محاصرة فى اللفظ القديم. وإذا كان المعنى متوسطاً فى كلتا الحالتين فإن الجدل يكون مرة من الشيء إلى اللفظ، ومرة من اللفظ إلى الشيء، فالحركة تأتى أولاً من الواقع وثانياً من اللغة، من الحياة أولاً ومن الألفاظ ثانياً. وتلك هى حياة الألفاظ.

فإذا طبقنا هذه الأفتراضات العامة عن جدل اللفظ والمعنى والشيء على حياتنا الفكرية المعاصرة لمعرفة طرق الإبداع فيها وشروطه؛ نجد أن ألفاظنا القديمة التى نستعملها فى التعبير عما نشعر به ونفكر فيه، وفى التداول والتخاطب والتراسل، هى إما إلهية دينية عقائدية غيبية مثل «الله»، «والرسول»، «الدين»، «الإيمان»، «الجنة»، «النار» كما هو الحال فى علم أصول الدين، أو تشريعيه قانونية إلزامية مثل الحلال «الحرام»، «الحكم»، «الشريعة» كما هو الحال فى علم الفقه أو أخلاقية سلبية مثل «الصبر»، «الرضا»، «التوكل» كما هو الحال فى علوم التصوف، أو صورية ميتافيزيقية مجردة مثل «العلة الأولى»، «الجوهر الفرد» «واجب الوجود»، «الصورة المحضة»، «العقل الفعال» كما هو الحال فى علوم الحكمة، وهى ألفاظ لم تعد قادرة على العبير عن المعانى المتجددة وظروف العصر المتغيرة. فقد اختلف العصر وتغيرت الظروف ولم يعد الزمان هو الزمان. تغيرت الثقافة وتعدل توازن القوى، وتبدل نظام العالم. هى ألفاظ لا يفهمها اصطلاحاً إلا المتخصصون فى التراث القديم. يفهم بعضاً منها الناس لأنها ترسبت فى الثقافة الشعبية، وأصبحت جزءاً من التفكير اليومى والممارسة العملية. وأصبحت موضع خلاف بين من يتمسك بها ويغلف بها نفسه، والحياة تتسرب من بين أصابعه لا يستطيع إيقافها، وبين من ينفر منها ويحاول إيجاد ألفاظ جديدة تعبر عن المعانى المتجددة بصرف النظر عن اتصالها أو أنفصالها عن الألفاظ والمعانى القديمة.

تفقد هذه الألفاظ القديمة قدرتها على التعبير والإيصال لأنها أصبحت مشحونة بما يضادها من معان وما تشير إليه من موضوعات. وذلك مثل لفظ «الدين» الذى يعنى الآن العقائد والشعائر اكثر مما يعنى الحرية والعدالة، ولفظ «الله» الذى أصبح يفيد التشبيه بل والتجسيم أكثر مما يفيد التنزيه، وكذلك لفظ «الشريعة» الذى أصبح يفيد معنى التحريم والقيد والمنع والحرمان والفرض والكره والإجبار ومنع الحريات والقهر والقسوة أكثر مما يفيد معانى الانطلاق والطبيعة والإشباع والحقوق المكتسبة والتلقائية والتحرر والاختيار الحر والرفض والثورة على الظلم والرحمة وحقوق الإنسان وحتى الشعوب. لقد فقد اللفظ القديم

معناه الاشتقاقى بل والاصطلاحى والعرفى وأصبح أسير المعنى الشائع الذى تبنته الثقافة الشعبية والعادات والأعراف والتقاليد، وما روجت له أجهزة الإعلام، مما يضاد المعنى الاصطلاحى والمعنى العرفى القديم الذى كان يفيده اللفظ أولاً. فلفظ «الصلاة» لا يعنى مجرد حركة الجسد بل السمو والارتفاع. ولفظ «الزكاة» لا يعنى الصدقة والتبرع الكمى بل يعنى النماء والزيادة.

فلما تقوقعت الألفاظ القديمة على ذواتها وانجرف تيار الحياة بعيداً عنها، وأصبحت فارغة من غير مضمون؛ ظهرت ألفاظ أخرى جديدة أقرب إلى تيار الحياة المتجدد وأكثر تعبيراً عنه، سياسية اجتماعية فى معظمها لأن العصر هو عصر السياسة. وإذا كان الإنسان حيواناً ناطقاً عند القدماء وحيواناً متديناً عند المتوسطين، فإنه حيوان سياسى عند المحدثين. فسرت لدى المثقفين منا، خاصة لدى الشباب، مجموعة جديدة من الألفاظ مثل الأيديولوجية، والتقدم والتنمية والتطور، والحرية، والديموقراطية والشعب والطبقة والكفاح، والمواطن والدولة، والمساواة والعدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان لتستهوى النخبة وتجند الشباب وتثير السلطات فتنقسم الثقافة الوطنية إلى قسمين بسبب الألفاظ: قسم قديم يستعمل الألفاظ الصورية القديمة، وقسم جديدة يستعمل الألفاظ ذات المضمون الجديد، ثم تنقسم الأمة إلى فريقين: فريق محافظ يستمسك بالألفاظ القديمة تمسكه بالكتاب والسنة، وفريق تقدمى يتمسك بروح العصر وبمقتضيات الحداثة. ويتحول كل فريق إلى حزب سياسى كل منهما يريد الحصول على السلطة، الأول لتطبيق الشريعة وإقامة حكم الله، والثانى لتطبيق الديموقراطية أو الاشتراكية أو القومية دفاعاً عن حرية الفرد أو العدالة الاجتماعية أو وحدة الأمة.

ولا يعنى ذلك انقسام الألفاظ كلها إلى هذين النوعين المتباعدين المتخاصمين: الألفاظ القديمة والألفاظ الجديدة، فهناك قسم ثالث يجمع بين القديم والجديد مثل ألفاظ: علم، وأصل، وحس، وعقل، ودليل، وبرهان، وعالم، وكون، وحركة، وزمان، ومكان، وإنسان... الخ. وتختلف نسبة هذه الألفاظ فى العلوم القديمة، فهى أكثر فى علوم الحكمة وفى علوم التصوف وأقل فى علم أصول الفقه وعلم أصول الدين، فعلوم الحكمة أكثر العلوم ابتعاداً عن الألفاظ التقليدية، وعلم أصول الدين أكثر العلوم اقتراباً منها. وهذا ما يفسر العداء بين الحكماء والمتكلمين، هذه المجموعة الثالثة هى التى تدل على آخر ما وصلت إليه العلوم القديمة من قدرة على التنظير وصياغة للخطاب العقلى الشامل.

والتحدى أمام الإبداع الفكرى الآن هو الآتى: كيف يمكن تغيير الألفاظ القديمة إلى ألفاظ جديدة تعبر عن المعانى القديمة المتجددة فى ظروف تاريخية متغيرة؟ كيف يمكن إعادة الوحدة إلى الثقافة الوطنية والجمع بين القديم والجديد، والتوحيد بين فريقى الأمة والمصالحة بين الإخوة الأعداء؟

وللإجابة على هذا السؤال يمكن إعطاء أمثلة عديدة من العلوم الإسلامية الأربعة القديمة: علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم التصوف، وعلوم الحكمة، طبقاً لدرجة كل منها فى استعمال الألفاظ التقليدية ابتداء من الأكثر استعمالاً مثل علم أصول الدين إلى الأقل استعمالاً مثل علوم الحكمة.

ففى علم أصول الدين لفظ «دين» نفسه لفظ قديم أصبح مشحوناً بمعانى العقيدة والغيبيات والجنة والنار والملائكة والشياطين وعذاب القبر ونعيمه ومنكر ونكير، والصراط والميزان والحوض، والجنة والنار، والعذاب والعقاب، والأنبياء والمعجزات والرسل والكتب المقدسة، مما يجعله لا يجذب إليه أحداً من المتحمسين لقضايا الأمة أو من العقلانيين. فهو ينفر هؤلاء من الدين. فتتكرر التجربة الغربية مع الدين، المسيحية نموذجاً، عندما نفر منها الوعى الأوربى وهو فى بداية نهضته الحديثة. فنظراً لانحسار العقلانية عبر التاريخ منذ قضاء الغزالى على العلوم العقلية ودعوته إلى علوم التصوف وازدواجها بالأشعرية؛ تقوقع الدين على ذاته وتقلص فى الغيبيات، حتى انعزل عن الحياة، إلى أن جاءت الحركات الإصلاحية الحديثة لتعيد إليه ما فقد.

أصبح لفظ «الدين» أحادى المعنى يصدق على الغيبيات أكثر مما يصدق على العقليات. وكأن التنزيه والعقل وحرية الاختيار والعقد والبيعة والاختيار ووحدة القول والعمل ليست من الدين فى شيء. فإذا ما جاء التغريب ليؤكد هذا المعنى المتقلص للفظ «الدين»، الوارد من التجربة الغربية مع المسيحية بالإضافة إلى الارتكان الطبيعى والكسل الذهنى والوهن الإرادى؛ يفقد لفظ «الدين» معناه ويصبح غير قادر على التعبير عن معانى التجدد التى كانت عالقة به، فسقطت ولم يتجدد غيرها؛ فتجددت الحياة بعيداً عن اللفظ المنزوى فى بطون المتون القديمة والمطمور فى الثقافة الشعبية المكتسبة. إنما اللفظ الأكثر دلالة على معنى الدين هو لفظ «الأيديولوجية» لأن الإسلام عقيدة تنبع منها شريعة، تصور يصدر عنه نظام، نظرية فى الاقتصاد والسياسة والاجتماع والقانون والأخلاق تتحول إلى أساليب حياة للأفراد ونظم حكم للجماعات. ولفظة «الأيديولوجية» أكثر استهواء للشباب وللنخبة وأكثر

تعبيراً عن روح العصر، والصراع الايديولوجي فيه. صحيح أنها أعجمية معربة ولكنها مثل ألفاظ القدماء المعربة: موسيقى وفلسفة وأنولوجيا وسفسطة. وهى أكثر تعبيراً عن المضمون القديم والجديد فى آن واحد للفظ «الدين».

وقد أصبح لفظ «الله» نفسه مشحوناً بمعان قد تخالف ذاته التى لا يعلم كنهها أحد. فهو الذى ليس كمثله شيء. وكل ما خطر بالبال فالله خلافه. ولكن فى الاستعمال الشائع وفى العرف الاجتماعى وفى البيئة الثقافية، وحدنا بين الله وتصوراتنا له فوقعنا فى التشبيه. وضاع التنزيه الذى لا نعيه من عبارة «سبحانه وتعالى» ومن آية «تعالى الله عما يصفون» ودون أن ندرى معنى التعالى الذى نردده ونكرره أيضاً بلا فهم أو تدبر. فالله لا يمكن تصوره لأن التصور وضع له فى حدود الذهن. والله لا حدود له. ولا يمكن حده لأن الحد التام يحتاج إلى جنس قريب وفصل بعيد والله لا نوع له ولا جنس له ولا فصل ولا خاصة ولا عرض عام له، لأنه جنس الأجناس، ونوع الأنواع، وفصل الفصول، وخاصة الخواص وعرض الأعراض. وبالتالى لا يمكن أن يكون لفظ «الله» لفظاً موضوعاً فى قضية لأنه لا محمول له ولا يمكن التعبير عنه فى ألفاظ لأن الألفاظ مخلوقه من صنع البشر والله قديم أزلى. ولا يمكن التعبير عنه بصورة ذهنية فالصورة متغيرة طبقاً للثقافات ومستوى التعبير الفنى وطبقاً للحاجات. فإذا كان لفظ الله يفيد المثل الأعلى أو أعز ما لدى الإنسان وأغلى ما فى النفس فإنه يفيد معانى الحرية عند السجين، والخبز عند الجائع، والماء عند العطشان، والعدل عند المظلوم، والكساء عند العارى، والمأوى عند اللاجيء، والوطن عند الشريد، والأرض عند المحتل. ولا يمكن التفكير فيه لأنه ليس موضوعاً للتفكير لا قبلياً، ولا بعدياً، ولا عقلياً، ولا حسياً. هو دافع على العمل، ومعيار للسلوك، توجه فى العالم، وتفكر فى آثارة وآياته من أجل السيطرة على الطبيعة الخلاقة فى الأرض هو الوعى الخالص كما قال الحكماء والفلاسفة، الصورة المحضة والعلة الأولى والعقل الأول. هو الإنسان الكامل أو المثل الأعلى كما قال الصوفية. وهو الشارع عند علماء أصول الفقه. والله محبة كما يقول إخواننا الأقباط. كلها تشبيهات قياساً للغائب على الشاهد.

ويمكن أن يقال نفس الشيء مع لفظ العقيدة أو الإيمان. فالعقيدة فى المعنى الشائع تعنى الإيمان المسبق بشيء ما دون برهان أو دليل سابق على العقيدة كشرط للإيمان، يمكن فقط إيجاد دليل بعدى على صحة العقيدة بعد الإيمان بها ودون أن يكون ضرورياً لإثبات هذه الصحة، ولا لزوم لهذا الدليل إلا لحجاج الخصوم. فى حين أنه فى المعنى

الاصطلاحى المفقود، وما لا دليل عليه يجب نفيه. والنظر هو أول الواجبات، وإيمان المقلد لا يجوز والتقليد ليس مصدراً من مصادر العلم بل هو نفى له. لذلك كان اللفظ الجديد الذى يدل على هذا المعنى المعاصر هو النظرية أو «التصور للعالم» أو «الأساس النظرى» أو «الفكر». فالنظرية لا تكون كذلك إلا بدليل. والتصور للعالم أو الأساس النظرى هو معيار السلوك وهو الوظيفة الأساسية للعقيدة. والفكر مقدمة العمل كما أن العقيدة مقدمة للشريعة.

ويمكن أخذ أمثلة أخرى من علم أصول الفقه، ففى باب الأحكام الشرعية الخمسة لفظ «الواجب» أو «الفرض» يفيد معنى الإلزام الخارجى والقهر والإجبار والطاعة فى عصر يعانى من جميع أنواع الضغط والجبر الخارجى ويتوق إلى الاختيار الحّر ويرغب فى الثورة والتمرد. ومن هنا فإن لفظ «الإلزام الذاتى» أو الضرورة الباطنية يكون أفضل لأنه نابع من الذات ومن الاختيار الحر، ويفيد ازدهار الطبيعة ويبرز إمكانات إبداعاتها. وكذلك لفظ «حرام» فإنه يفيد المنع والإبعاد والإزاحة والتحذير فى عصر كله محرمات لا يجوز فيه لأحد أن يقترب مما يريد حتى ولو كان حقاً. وبالتالى فإن لفظ «منفر» أو ما تعافه النفس يجعل الحرام أكثر أقتراباً من السلوك الطبيعى ويفيد تقلص الطبيعة وضمورها بل وفناءها، وكذلك لفظ «الحلال» الذى ما زال يعنى المصرح به طبقاً للشرع، والمسموح به طبقاً للقانون فى المعنى العرفى الشائع فى حين أنه يفيد فى المعنى الاصطلاحى ما يند عن التشريع، لذلك كان لفظ «الطبيعى» أفضل، فشريعة الحلال تكمن فى الطبيعة التى لا تفرض عليها شرعية خارجية. وجود الشيء شرعيته، والرغبة فيه وجوده. والبراءة حكم أصلى. والفطرة صنو الوجود. والوجود شرع ذاته.

وفى باب الأدلة الشعرية الأربعة نجد أن لفظ «الكتاب» ولفظ «السنة» أيضاً قد أصبحا فى العرف الشائع يفيدان معانى تكسلت وتحجرت حتى أصبحت ضد المعانى الاصطلاحية وضد تيار الحياة المتجدد. فالكتاب يفيد فى الاستعمال الشائع كتاب الله الذى يحتوى على كلامه القديم الأزلى المستمدّ من اللوح المحفوظ الذى نزل به جبريل على محمد. وهو معنى يعطى الحد الأقصى دون أن يعطى الحد الأدنى، يفيد كل ما هو غيبى ويترك كل ما هو عينى. بضعه فى إطار العقيدة ويخرجه عن نطاق الشريعة. مع أن الكتاب أيضاً يفيد الكتاب الحسى الذى بين أيدينا والذى نزل منجماً مفرقاً طبقاً لأسباب النزول والناسخ والمنسوخ. الكتاب بهذا المعنى يشير إلى أولوية الواقع على الفكر. تبدأ الواقعة الاجتماعية

أولاً كمشكلة تنادى على حل. وتبدأ الحلول من اجتهادات الذهن البشرى، ويصعب الترجيح والاختيار. فيأتى الوحى مرجحاً أحد البدائل على الأخرى. ثم يتغير الواقع ويتبدل، وتتجدد الحياة وتتطور، فيعاد قياس الشريعة طبقاً لهذا الواقع الجديد وتغير الأزمان، وتحملّ القدرات، وإمكانية التطبيق. فلفظ «الواقع» هنا يفيد معنى النص، ويصف حياته أكثر مما يفيده لفظ «الكتاب» فى عصر ازدهرت فيه الواقعية فى الفكر والأدب وأصبح البعد عن الواقع أحد أسبابَ الأزمات المتتالية.

وكذلك يمكن القول فى لفظ «السنة» الذى أصبح يفيد فى المعنى الشعبى الشائع التقليد والاتباع واقتفاء الأثر والحرفية ويدل على ما تحقق فى التاريخ عند «أهل السنة» و«أنصار السنة». فى حين أن السنة تعنى نموذج التحقق الأول، أول تجربة فى التاريخ لتحويل الوحى إلى دولة والرسالة إلى نظام. فلفظ «النموذج» لا يفيد التقليد بالضرورة بل التجربة المثالية الأولى، التطبيق الأول، كما هو الحال فى كل الدعوات فى التاريخ خاصة لدى شعوب تعشق دور البطولة فى التاريخ. فالنموذج الحى يفعل فى التاريخ قدر الوقائع المتغيرة ويظل المعيار فى وعى الأمة مثلاً أعلى وقاعدة مثلى فى السلوك خاصة فى لحظات التشتت والتعثر وتضارب المشارب والأهواء.

لقد ضربت الأمثلة على تجديد اللغة كشرط للإبداع من التراث الدينى لأنه هو الذى شكل وعى الأمة والرافد الرئيسى فى ثقافتها، وفيه تقع أكثر الألفاظ مدعاة إلى تجديدها كشرط للإبداع. فى حين استطاعت باقى العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية الصرفة استعمال ألفاظ عقلية وإنسانية منذ البداية، بعد تحول الدين إلى نسق عقلى والانتهاء من الاعتماد على الحجج النقلية، فتم الإبداع فيها. لا إبداعاً حضارياً عندنا يمكن أن يتم إلا من خلال التراث الدينى، بداية بتجديد اللغة، حتى يمكن فك الحصار، حصار الألفاظ القديمة التى أصبحت قيداً على الفكر وحاجزاً يمنع تيار الحياة المتجدد من أن يفيض على الفكر حتى يتجدد بتجدده. حدث ذلك فى الإصلاح الدينى وفى عصر النهضة فى بداية الوعى الأوربى إبان العصور الحديثة.

ليس الأمر مجرد لعبة استبدال لفظ بلفظ، تلاعباً بالألفاظ وتشدقاً بالحداثة: فاللفظ يوحى بمعنى، والمعنى يسير إلى شىء. ليس اللفظ مجرد صورة بلا مضمون بل هو حياة المعنى، والمعنى روح الشىء. ليس تجديد اللغة كشرط للإبداع مجرد زينة من أجل الاستهواء وجذب الأنظار وادعاء الحداثة والعصرية والتجمل فى عصر ازدهر فيه التغريب

والولوع بالجديد وبموضات المذاهب الفكرية خاصة لو كان اللفظ معرباً منقولاً نقلاً صوتياً مثل تكنولوجيا، ايديولوجيا، ابستمولوجيا، انطولوجيا.. الخ، إنه يرتبط بالقدرة الإبداعية التى تجرف فى لحظة الإبداع الألفاظ القديمة كما يجرف ماء النهر المتدفق الأتربة والأعشاب العالقة. كما يرتبط بالتعبير التلقائى عن الجديد فى المعنى والشىء بعد سكون النهر ورؤية شطآنه المتسعة الجديدة.

ولا يتم التجديد اللغوى كشرط للإبداع بطريق آلى: استبدال لفظ بلفظ، قطعة قديمة بقطعة غيار جديدة، بل هى عملية نماء طبيعى تفرض التغير والتجدد، عملية صيرورة داخلية وليست مجرد ثبات خارجى حتى ولو كان فى صورة حركة استبدال. إنها عملية ولادة جديدة يقوم بها المبدع الذى يعانى من قدم الألفاظ وتجدد المعانى وتغير الأشياء وتبدل الأزمان واختلاف العصور، ولا يقوم بها إلا المتخصصون المبدعون لا المتخصصين المهنيين الذين يتساوى أمامهم القديم والجديد، ولا تتغاير أمام أعينهم الأشياء، ولا المبدعين إطلاقاً لأنهم لا يملكون التراث اللغوى الجديد الذى يعبر عن المعانى القديمة المتجددة، حتى يمكن استمرار التواصل الإبداعى على مستوى اللغة بين القدماء والمحدثين.

إن الإبداع لغة. وبقدر ما يكون المبدع مبدعاً بقدر ما يخلق لغته متميزاً عن لغة القدماء اتصالاً وتمايزاً. هناك اتصال بين «هايدن» و«باخ» وفى نفس الوقت تتمايز لغة هايدن عن لغة باخ. وهناك تواصل من لغة هايدن إلى لغة «موزار» ولكن هناك تمايز واستقلال للغة «موزار» عن لغة «هايدن» وهناك استمرارية من «موزار» إلى «بيتهوفن» فى سمفونيتيه الأوليين، ولكن تتمايز لغته وأسلوبه وتفرده ابتداء من السمفونية الثالثة. وما يحدث فى الموسيقى يحدث فى باقى الفنون، فى الرسم والتصوير والنحت والزخرفة والعمارة.

فإن قيل: ولم لا يتم تطهير الألفاظ القديمة حتى تؤدى دورها فى التخاطب وفك إسارها من معانيها الشائعة العرفية التى علقت بها عبر التاريخ والثقافات الشعبية الموروثة بدلاً من تجديد اللغة وإدخال لغة جديدة بدلاً من القديمة فيقع الانفصال فى الثقافة بين ثقافتين: قديمة وجديدة، كما أنه يصعب إسقاط الألفاظ القديمة نظراً لتمسك المحافظين بها حرصاً على السلفية وتراث القدماء؟ والحقيقة أن تطهير الألفاظ القديمة من شوائبها العرفية على مدى التاريخ الذى قد يصل إلى ألف عام تتشابك فيه الحضارات، يكون أشبه بنطح فى صخر أو تفريغ مياه محيط بكوب. يمكن ذلك نظراً ولكن ينقضى العمر ويضيع الجهد ولا يتغير شىء من شوائب الألفاظ، والحياة لا تنتظر. وتظل متسربة ومتدفقة من بين

الألفاظ القديمة، تصوغ ألفاظاً جديدة لا صلة لها بالألفاظ القديمة. فينشأ الخصام الثقافى والازدواجية الثقافية، ويقع التخاصم بين فريقين للأمة إلى حد التخوين والتكفير المتبادلين، بل وإلى حد الاقتتال بالسيف. ومهما تم تطهير الألفاظ من ثقلها العرفى، فإنها سرعان ما تعود إلى المعانى الشائعة، ويضيع الجهد هباء. وكيف يستطيع جهد مبدع فرد مقاومة المعانى العرفية فى الثقافة الشعبية دون جهود جماعة بأكملها وأجهزة إعلام وأحزاب سياسية وقوى اجتماعية؟ إن اللفظ ليس غاية فى ذاته بل هو مجرد وسيلة للتعبير. وبالتالى فإن تجديد اللغة أقرب إلى المواكبة مع تيار الحياة المتجدد، معانى وأشياء، من الحفاظ على اللغة القديمة أو تطهيرها. اللفظ لا يفرض نفسه على المعنى أو الشيء بل المعنى والشيء هما اللذان يفرضان نفسيهما على اللفظ.

إن الإبداع لغة. يبدأ باللغة أى اختيار الألفاظ الأكثر قدرة على التعبير عن المعانى والأشياء الجديدة، وينتهى باللغة أى إلى إبداع أسلوب جديد فى التعبير. اللغة الأولى بالمعنى الدقيق، أى مجموعة من الألفاظ تتكون منها العبارات، واللغة الثانية بالمعنى المجازى وهو توسيع المعنى الأول بحيث يصبح الأسلوب والطريقة سواء بالمعنى الفنى التقليدي أو بالمعنى الدلالى الحديث وهو أنها نسق من العلامات والإشارات والأصوات يقع بها التخاطب والتراسل بين الأفراد. وفى كلتا الحالتين يكون تجديد اللغة هو أحد شروط الإبداع[1].

---

(١) انظر دراساتنا السابقة «ضرورة الحوار»، «شروط الحوار» للغة في التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم رابعا طرق التجديد، منطق التجديد اللغوي ص ١٢٣ - ١٥١ المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

د - الشئ.. تصور هو أم صورة؟

أولاً: نشأة الخطاب الفلسفي

ينشأ الخطاب الفلسفى بطريقتين: الأولى قراءة لنص من أجل شرحه أو تلخيصه أو بيان معانيه المتضمنة فيه، أو التركيز على بؤرته، أو من أجل إعادة بنائه وإكماله طبقاً للمادة القديمة التى نشأ فيها ساعة التأليف، أو طبقاً للمادة الجديدة التى صب فيها ساعة القراءة. الخطاب الفلسفى هنا إبداع لنص بقراءة نص، بصرف النظر عن مصدر النص، إلهى أم إنسانى، من الأنا أم من الآخر من القديم أم من الجديد، صحيح أم منحول، فلسفى أم شعرى، علمى أم أدبى. وهو فى الغالب النص النقدى الذى ينشؤه الناقد وهو بصدد قراءة النص المبدع، أو النص الفلسفى الذى غلب على الشرح والملخصات للفلاسفة السابقين، أو النص فى العلوم الإنسانية، خاصة فى علوم الوثائق والمكتبات والتاريخ عندما يقوم المؤرخ بشرح الوثيقة فى وقتها كاشفاً عن عصر بأكمله، أو فى عصر الشارح ناقلاً النص كله من العصر الأول (عصر التأليف) إلى العصر الثانى (عصر القراءة). وهو أيضاً النص القانونى الذى يقوم بشرح المواد القانونية الأولى بشروح وتعديلات وتذييلات تجعله أكثر قدرة على التطبيق وضم الحالات الجديدة التى لا تظهر فى المواد الأولى. وهو أيضا النص الدينى كبذرة أولى، تتلوها الشروح كأغلفة متداخلة أو متوالية جيلاً عن جيل، وطبقة بعد طبقة. كل شارح يقرأ نفسه وعصره من خلال النص الدينى، والذى يقوم بدور المرآة التى تعكس صورة القارىء أكثر مما تكشف عن طبيعة المرآة، والتى قد لا تكون إلا قطعة من زجاج ظهرها قاتم ووجها مضىء، لا تحتوى بذاتها على أى معنى، وإن كانت كاشفة كل معنى بعدد من يقفون أمامها.

والثانى إبداع نص عن طريق التنظير المباشر للموضوع كما يحياه الفيلسوف انطلاقاً من العالم بإعتباره نصاً غير مدون ، وهو فى نفس الوقت أصل النصوص. وهذا هو الاشتباه القائم فى لفظة «الآية» التى تعنى النص المكتوب المدون، وفى نفس الوقت الظاهرة الطبيعية

ابداع، العدد الثاني عشر، ديسمبر ١٩٩١

فى العالم الخارجى. الأول نص اللغة الذى يكشف عن العالم الداخلى للمؤلف الأول، والثانى النص الطبيعى غير الملفوظ الذى يكشف عن العالم الخارجى الذى عبر عنه المؤلف الأول، والذى يشاركه فيه القارىء الأول والثانى إلى ما لا نهاية. هذا الطريق الثانى، إبداع نص أيضاً «ينصّ» فيه العالم بالمعنى الحرفى للكلمة أى يكشف عن نفسه، ويطل برأسه، ويظهر عن وجوده كما ينص البعير ويرفع رأسه فيراه صاحبه من بعيد، بعد طأطأته فى التراب بحثاً عن الطعام. فالعالم الخارجى هنا هو الذى يدعو إلى أن يتحول إلى نص مدون، وينتقل من الأعيان إلى الأذهان، من النص الطبيعى إلى النص اللغوى. الواقع يتكلم، والطبيعة توحى، والموقف يستدعى. وهنا يظهر الفليسوف ليحول النص الطبيعى إلى نص لغوى. وتكون مهمته مهمة الشاعر سواء بسواء. والشاعر هنا رمز لموقف إبداعى. فهو الروائى والقصاص والمسرحى. وهو أيضاً الرسام والمثال والمصور والمزخرف. فالفن لغة بصرف النظر عن أدوات التعبير، الألفاظ أو الخطوط، الأصوات أو الأشياء.

«الشىء تصور هو أم صورة؟» مقال فلسفى من النوع الثانى. ليس قراءة لنص بل إبداع نص، ليس شرحاً على متن بل تعبيراً عن موضوع. ليس إسهاباً لبيان المتضمن سلفاً بل تركيز فى بؤرة، وتحليل لتجربة. ليس تعاملاً مع ألفاظ بل تعاملاً مع أشياء. ليس وصفاً لقصد الآخر، المؤلف السابق، بل وصفاً لتجربة الأنا فى العالم وهى تدرك وتتصور وتتخيل. ليس نقلاً عن السابقين الأولين ورواية عن الأسلاف العظام، بل إبداع المتأخرين من الأحفاد المخضرمين الذين يولون وجههم شطر نصوص القدماء، من تراث الأنا أو من تراث الآخر، ناظرين إلى الخلف، القبلة الأولى. وفى نفس الوقت يولون وجوههم شطر الواقع المعاش، الحاضر الذى يعيشونه. والأرض التى يسيرون عليها، ثانى القبلتين، والتى نرجو أن تكون أولى القبلتين، نقلاً للمرحلة التاريخية كلها من النقل إلى الإبداع، من شرح النص الأول إلى إبداع النص الثانى، من التعليق على النص القديم إلى إبداع نص جديد.

يعيش الإنسان فى عالم الأشياء ومع الآخرين. «أنا أحيا فأنا إذن موجود»،. ولما كانت الحياة هى حياة الشعور أى الوعى بالحياة تمايزاً عن حياة الأموات، كان الأدق أن نقول: «أنا أشعر فأنا إذن موجود». قد يفكر الإنسان لاهياً عن نفسه وعن العالم، ولا يشعر بوجود نفسه ولا بوجود الآخرين. قد «تفكر» الآلة الحاسبة، وتقوم بعمليات يعجز الفكر عن القيام بها ولا تثبت أنه موجود، ولا تشعر بذاتها ولا بصاحبها ولا بنتائج عملها الذى قد يكون

قراراً بتدمير العالم، والقاء قنابل ذرية، واندلاع الحروب العدوانية. وقد «تفكر» القردة العليا كما هو واضح من تجارب علم النفس الحيوانى ولكنها لا تثبت أنها موجودة فى عالم محيط بها، لا تؤثر فيه وإن كانت تتأثر به. ولما كان كل شعور هو شعور بشىء، فإن المبدع للنص الأول الذى يحول العالم المرئى إلى عالم لفظى، يشعر بالعالم المحيط به، بين الأشياء، ومع الآخرين.

والأشياء ليست مواد مصمتة، جزئية متفردة، بل أشياء حية، علاقات فردية واجتماعية، حوادث دالة. الأشياء للاستعمال كأدوات للتعبير أو التنفيذ، أشياء للفرح، والزينة واللباس الجديد، والمنزل والحديقة والكتاب، وأشياء للحزن كالمرض والموت والحوادث والكوارث واللباس الأسود ومظاهر الحداد. الأشياء إنسانية، عالم محيط بالإنسان، امتداد لعلاقاته الفردية والاجتماعية. الأشياء قبل أن يدخل الإنسان معها فى علاقات ليست أشياء، بل عالم المادة الأولى، ملاء أشبه بالخلاء، وجود أقرب إلى العدم. لذلك بعد خلق العالم خُلق الإنسان حتى يصبح الخلق عالماً إنسانياً، ويتحول من عالم مصمت إلى عالم دال، من الصمت إلى الكلام، من اللامعنى إلى المعنى.

والآخرون ليسوا أشياء أيضاً للإدراك، دمى متحركة، أعداداً للإحصاء، أرقاماً للحصر، نسباً كمية، بل أقطاباً فى علاقات متبادلة، محبة وصراع، تآلف ونفور، اجتماع وافتراق. الآخر طرف فى علاقة. هو الأنا الآخر فى مقابل الأنا. كما أن الأنا هو آخر بالنسبة إليه باعتباره أنا. العالم المحيط إذن أشياء وذوات، مجموعة من العلاقات، مجال للعمل والنشاط. العالم المحيط عالم من المعانى والدلالات، إيحاءات وإيحاءات مقابلة، مقاصد ومقاصد متداخلة، إرادات وإرادات متصارعة، من أجل بناء عالم إنسانى دال يكشف عن حقيقة العالم المصمت عالم الأشياء والحجارة والكائنات الحية. وهنا تبرز أهمية الشىء فى العالم الإنسانى ونشأته فيه. فبعد أن يتم إدراك الشىء بالحس، هل هو تصور أم صورة؟ بعد أن يدخل الشىء فى مجال الرؤية ويسقط عليه ضوء الكشاف هل يتحول من دائرة الإدراك الحسى إلى دائرة التصور والتصنيف، عن طريق المقولات الذهنية، أم إلى دائرة التمثيل والإبداع عن طريق الصور الفنية؟ وهل التقابل بين العلم والفن هو هذا التقابل بين الدائرتين بعد الإدراك الحسى: دائرة التصور للعلم ودائرة التمثيل للفن؟ وماذا عن دور الفلسفة؟ هلى هى أقرب إلى التصور أم إلى التخيل، إلى العلم أم إلى الفن؟ وماذا عنى الدين؟ وأية دائرة فضل التعبير عن نفسه من خلالها؟

ثانياً: قصور الإدراك الحسي

يبدأ النشاط اللإنسانى فى العالم المحيط، بين الأشياء ومع الآخرين بالإدراك الحسى، أى برؤية العالم الخارجى من خلال الحواس. ولا يفترق الإنسان طفلاً أو بالغاً عن الحيوان فى الإدراك الحسى، بإعتباره انطباعاً حسياً أى دخول العالم الخارجى فى مجال الرؤية. فالحواس هى الوسيلة الأولى التى تظهر من خلالها العلاقات المتبادلة بين الإنسان والعالم المحيط. ومع ذلك، فالإدراك الحسى، وهو تحويل الانطباع الحسى إلى مستوى الوعى، يظل قاصراً عن إعطاء كل إمكانيات العالم المحيط وإيحاءاته ودلالاته وأعماقه ومستوياته. وبالرغم من دفاع الحسيين، قدماء ومحدثين فى تراثنا وفى تراث الآخرين عن الحس، إلا أن الإدراك الحسى يظل قاصراً عن إعطاء كل إمكانات الوعى بالعالم. ويتمثل هذا القصور فى الآتى:

١ - بالرغم من أن الإدراك الحسى بدأ كانطباع حسى وتجاوزه إلى الوعى بالذات ومعارفه، إلا أنه يظل أقرب إلى الانطباع منه إلى الإدراك متجاوزاً الوعى بالذات إلى الوعى بالعالم. فى الإدراك الحسى، ترتسم صورة الشيء فى الحس من خلال الحواس الخارجية، ولكنها تظل صورة باهتة متوسطة، لا هى الشيء ذاته ولا هى الوعى به. فإذا ما كان هناك خلل فى الحواس أو ضعف فيها، أثر ذلك على صورة الشيء، فى الحس، فبدأ الوعى المزيف. وصورة الشيء نمطية آلية، وعمل الحواس كذلك. وبالتالى تختفى إمكانية التفرد فى الوعى، وتأويل المعانى ،والإيحاء بالإمكانات والاحتمالات. وتنتهى التعددية لحساب أحادية مميتة أقرب إلى السكون منها إلى الحركة، ومن الموت منها إلى الحياة.

٢ - يعطى الإدراك الحسى جانباً واحداً من الشيء وهو الجانب المرئى منه دون الجوانب الأخرى اللامرئية، والتى تحتاج فى إدراكها إلى التصور والتخيل بل إلى التذكر والتوهم. وبالتالى يستحيل الفصل بين الحواس الخارجية والحواس الداخلية فى عملية الإدراك. لا يعنى ذلك كما هو الحال عند القدماء فى تراثنا والمحدثين فى تراث الآخر المعاصر لنا، أن الحواس الخارجية لإدراك العالم الخارجى، والحواس الداخلية لإدراك الظواهر الباطنية فى النفس، لأن إدراك العالم الخارجى يحتاج أيضاً إلى الحواس الباطنية. فالشيء المدرك ليس فرداً بل هو مجموعة علاقات مع باقى الأشياء ومع الإنسسان ذاته. والعلاقات لا تدرك بالحواس الخارجية بل هى موضوعات للتصور والتخيل والتذكر والتوهم. ليس الإدراك مجرد تقابل الشيء المرئى مع الرائى، ولكن هو احتواء الرائى للمرئى وإدراكه له من

كل الأطراف سواء دار الرائي حول المرئي، أو دار المرئي حول الرائي، أو دار كل منهما حول الآخر في دوران متبادل، في أوقات وأوضاع مختلفة كما هو الحال بين الحبيبين.

٣ - مقياس الصدق في الإدراك هو مطابقة الشيء المدرك مع الصورة المرتسمة له في الذهن من خلال الحواس. وكلما كانت المطابقة كاملة إلى حد التماثل كان الإدراك صحيحاً. وهذه استحالة فعلية وافتراض وهمي لا وجود له. إذ يستحيل أن يطابق الشيء في الخارج الشيء في الداخل، عالم الأعيان مع عالم الأذهان من خلال توسط الحواس. فالحواس ليست آلات تصوير تستقبل الأشعة التي تنبعث من الشيء في الخارج مقلوبة إلى الداخل وعلى فيلم حساس فتحدث الصورة المطابقة بتوافر الشروط اللازمة لذلك، مثل الضوء. فالعالم الخارجي رؤية إنسانية. الأشياء فيه علاقات. والآخرون فيه أيضاً أطراف في علاقات. والتصوير يكون للشيء وليس للعلاقة. كما أن قلب الصورة ليس فقط عملاً آلياً للعين بل هو عمل الشعور في الانتباه. فقد يتم عمل الصورة ولا يحدث إدراك، لأن الشعور غير منتبه لمضمون الإدراك فتظل على هامش الإدراك.

٤ - للإدراك الحسي جانبان: خارجي وداخلي. الخارجي هو استقبال الحواس للإشارات من العالم الخارجي، والداخلي هو تحويل هذه الإشارات إلى دلالات، والدلالات ليست مدركات حسية بل هي مرتبطة ببناء الشعور ونسيجه، محددة بالانفعالات والعواطف، ومشروطة بحالات الحزن والفرح، وبالشعور النائم والشعور اليقظ، بالحياد والاهتمام. فالإدراك الحسي علاقة متبادلة بين الموضوع والذات، وتضايف بين المرئي والرائي، وإيحاء متبادل بين الشيء والشعور به مثل العلاقة أيضاً بين الحبيبين. فالحب ليس من طرف واحد وإلا كان موتاً وسأماً، سلبية طرف، وهو الشعور، وإيجابية آخر، وهو الحواس. بقدر ما يكون الشيء متجهاً نحو الشعور يكون الشعور متجهاً نحو الشيء. وبقدر ما يكون الرائي قاصداً نحو المرئي يكون المرئي قاصداً نحو الرائي. الشيء منبه للإدراك، والإدراك موقظ للشعور.

٥ - الإدراك الحسي وعي سطحي بالعالم. خال من العمق الدلالي. فالأشياء علاقات وليست مجرد مواد متراصة، في حركة وليست في ثبات، الإدراك الحسي هو فقط أول مراحل الوعي بالعالم. وتلك عظمته وحدوده. لا شيء يبدأ إلا به ولا شيء ينتهي إلا إليه. هو اللقاح الأول، والتخصيب المبدئي الذي بدونه لا يكون زرع أو نماء أو ميلاد أو نمو. هي النظرة الأولى قبل السلام والكلام والموعد واللقاء. هو شرط الوعي ومع ذلك ليس الوعي مشروطاً به، بدليل الأعمى الذي يدرك أفضل من البصير، اعتماداً على التصور

والتخيل والتوهم. بل أن الوعى الذاتى بدون حواس داخلية يظل وعياً بالذات دون حواس خارجية، ووعياً بالعالم المحيط عن طريق حدود الوعى بالذات.

٦ - الإدراك الحسى أقرب إلى الانفعال منه إلى الفعل، وإلى السلب منه إلى الإيجاب، وإلى الأخذ منه إلى العطاء. ولما كان الإدراك مقدمة للمعرفة، وكانت المعرفة مقدمة للفعل، يظل الإدراك الحسى مقدمة بلا نتيجة، وانفعالاً دون فعل، ونظراً دون عمل، ومطلباً دون اقتضاء. والأشياء المدركة فى حاجة إلى تغيير وإعادة بناء، وليس إلى مجرد إثبات وجود. الأشياء المدركة هى نظم علاقات بالقوة، فى حاجة إلى أن تتحول إلى نظم اجتماعية بالفعل. فالواقع بناء اجتماعى كما أن الأشياء علاقات اجتماعية.

٧ - الإدراك الحسى فى أتم صورة، بعد أن يتحول إلى وعى بالعالم بعد الوعى بالذات، يعبر عن نفسه فى لغة،ويصوغ المدرك الحسى فى قضايا للإعلان والتأثير واقتضاء الفعل. ومن ثم كانت اللغة أداة الإدراك فى التعبير والإيصال. الإدراك الحسى إدراك ذاتى، معرفة بلا صوت، صمت دون كلام.ثم تأتى اللغة فتحوله إلى صياغة، وتعطيه أبعاداً لم تكن فيه، من أجل اقتضاء الفعل،والإيحاء بالمعانى، وتوجيه الواقع، وتحريك نظم الأشياء. الإدراك دون لغة كنهر بلا مصب، قدر بلا فتحات، جيش بلا قيادة، جماهير بلا ثورة.وإذا تم التعبير باللغة تكون القضية تكراراً للإدراك الحسى. هذه منضدة، هذه سبورة، هذا قلم، عبارات تقريرية يفضلها العلم بعيداً عن عبارات الإنشاء: أنا سعيد. هو حزين. مِصر كبت... الخ.

ثالثا: حدود التصور العقلي

ومن أجل قصور الإدراك الحسى جعله الفلاسفة العقليون أولى درجات المعرفة وليست نهايتها. تبدأ المعرفة به ولكن لا تنتهى إليه. إذ يظل أقرب إلى المادة الحسية الخام فى حاجة إلى تعقيل. وهنا يأتى دور التصور الذى يقوم بتحويل المادة الحسية إلى رسالة، والإدراك الحسى إلى إدراك عقلى، فيصبح للشىء معنى. والمعنى أقرب إل العقل منه إلى الحس، ويتحول عالم الأشياء إلى عالم المعانى. ومع ذلك للتصور العقلى حدود أيضاً أهمها:

١ - ليس للتصور علاقة مع العالم الخارجى بل يتعامل مع المادة الحسية المنقولة إليه عن طريق الحواس. فهو تجريد للأشياء، وخلق عالم بديل عن العالم الطبيعى. وبدل أن يتعامل العقل مع الأشياء مباشرة فإنه يتعامل مع عالم متوسط بينه وبينها وهو عالم الصور والمقولات. فينسى العقل العالم الخارجى، ويصبح مقياس صدقه تطابقه مع نفسه. وتكون استدلالاته صحيحة إذا ما تطابقت مقدماته مع نتائجه بصرف النظر عن تطابقها مع العالم

الخارجى. وشتان بين حيوية الأشياء وبرودة العقل، وحركة الأشياء وسكون العقل، وطبائع الأشياء ومصطنعات العقل.

٢ - يظل الخلاف قائماً حول هذه التصورات، هل هى فطرية أم مكتسبة، قبلية أم بعدية، مجرد تجريد الانطباعات الحسية عن طريق التكرار والتداعى وقوانين الارتباط أم هى مستنبطة من طبيعة الذهن ونسيجه؟ والنزاع بين الحسيين الذين يأخذون الحل الأول، والعقليين الذين يأخذون الحل الثانى معروف ومشهود. ولا سبيل لترجيح أحد الرأيين على الآخر ديكارت وليبنتز من ناحية، أو لوك و هيوم من ناحية أخرى. كما يظل الخلاف قائماً حول وظيفتها، هل لها دور فى المعرفة،ودور رئيسى بإعتبارها الشرط الضرورى لها كما هو الحال عند كانط ام أنها عائق للمعرفة ومانع لها كما هو الحال فى الوضعية المنطقية والمدارس التحليلية، التى استأنفت موقف الحسيين الأوائل؟ ويكون السؤال: هل يمكن للتصورات القبلية أن تتعامل مع الأشياء الطبيعية؟ وإذا كانت التصورات ناشئة من الحس فإنها ترجع من جديد إلى الإدراك الحسى وقصوره.

٣ - يسقط أيضاً التصور العقلى عالم الشعور من الحساب، وكأن الوجدان لا يتوسط بين الحس والعقل، وكأن المادة الحسية تعبر إلى الذهن مباشرة دون مرورها بحالات الشعور التى قد تلون المادة الحسية، وتوجه التصورات العقلية. صلة الإنسان بالعالم الخارجى ليست فقط صلة معرفية حسية أو عقلية بل هى أيضاً صلة وجدانية. ويضم الوجدان والعواطف والانفعالات والأهواء. ومهما أوتى العقل من تصورات قبلية فقد تعصف بها الأهواء. لذلك كتب معظم الفلاسفة العقليين رسائل فى السيطرة على الانفعالات حماية للعقل، ودفعاً لمنافسة الانفعالات له فى السيطرة على السلوك. التصور العقلى للأشياء يجعل الإنسان يعيش مستويين: المعرفة النظرية الرياضية أو العلمية، والمعرفة الوجدانية التى يستبعدها من الفكر الرياضى والعلمى لأنها ذاتية. شخصية، عرضة للصواب والخطأ، لا تخضع لمقاييس واحدة، مزاجية ذوقية، مجالها الفن والأدب. فيتحول المهندس إلى شاعر، والعالم إلى فنان. التصور العقلى إذن معرفة ناقصة بالشىء. تعطى حدوده الخارجية ولا تلج إلى مضمونه الداخلى، أشبه بالرسم الهندسى منه بالمشاركة الوجدانية والعيش مع الأشياء.

٤ - التصورات محدودة، مغلقة. وظيفتها استبعاد ما لا يدخل فيها وحصر ما يدخل فيها. هى عمل مصطنع فى المادة الحسية، تقطيع لمادة أولى، مما يؤدى إلى فقدان العالم الطبيعى الخام كما يقدمه الحس. وكلما كان التصور جامعاً مانعاً كان حده كاملاً، وإلا

أصبح رسماً، أى ناقصاً. فإذا كانت علاقة الإنسان بالعالم علاقة انتشار وحركة، فكيف يمكن ذلك والتصورات قيد؟ صحيح أن التصنيف أحد وسائل تمايز العلوم وعدم الخلط بينها، ولكنه في النهاية يقضى على وحدة العلم. يقوم على الانفصال أكثر مما يقوم على الأتصال. يضع الحواجز بين الميادين. كما أن تحديد التصور ذاته فى حاجة إلى تصور. وهذا فى حاجة إلى تصور، وينتهى الأمر إلى ما لا نهاية، دون الوصول إلى تصور أول ليس فى حاجة إلى تصور، قد تكون هى بداهات العقول أو أوليات العلوم التى تعود من جديد إلى الاشتباه فى أصلها، فطرية أم مكتسبة.

٥ - يصبح عالم التصورات شيئاً فشيئاً بديلاً عن عالم الأشياء. وبدل أن يلعب الطفل بلعبة فإنه يلعب بظلالها. وبدلاً من أن يتعامل رجل الأعمال مع الأشياء بالبيع والشراء والمقايضة فإنه يتعامل مع النقود والشيكات والحوالات وأذونات الصرف. وتنقطع الصلة شيئاً فشيئاً بالعالم الخارجى، ويصبح المصطنع هو الحقيقى، والحقيقى بمعنى الطبيعى الواقعى خارج نطاق العلم. ويتم تركيب التصورات بعضها فوق بعض فى أنساق لا يعرفها إلا المتخصصون. وتزدوج الثقافة بين الثقافة العالمة والثقافة الجاهلة، الأولى للعلماء والثانية لغير العلماء، الأولى للخاصة والثانية للعامة. ثم تعجز التصورات عن تفسير العالم، ويتم تغييرها وإعادة تركيبها حتى تعجز من جديد، وهكذا حتى يتحول تاريخ التصورات نفسه، إلى تاريخ العلم، فيثبت تقدم العلم وقدرة الإنسان على فهم المتغيرات. وتصبح التصورات عالماً مستقلاً بذاته إلى أن تصبح تدريجياً شيكات بلا رصيد. فتنشأ دعوات العود إلى الأشياء، والعود إلى الطبيعة.

٦ - ينتهى الموضوع كلية، وتقع الذات المتصورة فى النرجسية، تتعامل مع نفسها بإعتبارها موضوعاً. تقيم الأنساق، وتؤسس المذاهب الفكرية، وتبدع فناً هندسياً كما حدث فى «الكلاسيكية»، إخضاع كل شىء للقوالب المسبقة والقواعد والمعايير الشاملة للعمل الفنى. ونظراً لانقطاع الصلة مع العالم الخارجى الطبيعى، وإيجاد عالم صورى بديل، يبدأ شعور القارىء فى الفهم، والبحث عن المضمون وراء الشكل. ويضطر فى النهاية إلى إيجاد مضمون من عنده، يسقطه على الشكل ويملأ به فراغ التصور. فتتعدد التأويلات بتعدد القراء. ويحسب النقاد أن ذلك من عظمة العمل الفنى، ألا يكون أحادى الطرف، واضح المعنى. وكلما اكتنفه الغموض ازداد العمق، ويكون العيب فى القارىء والمتذوق، نظراً لضعف مستواه، وليس فى الفنان أو الأديب الذى أسقط المضمون من الحساب واكتفى

بعالم التصورات. بل قيل إن «السيريالية» أكثر واقعية من «الواقعية» لأنها تكشف عن أبعاد أعمق للواقع لا تكشفها الواقعية الساذجة.

٧ - وإذا كان العقل توجها بقدر ما هو استقبال وأخذ، فإن التصور مجرد قالب ثابت لا فعل له، إلا أن يكون حاوياً لمحوى بتعبير «أرسطو» القديم. العقل التصورى أقرب إلى السلب منه إلى الإيجاب، وإلى السكون منه إلى الحركة. العقل مع التصور يفقد قدرته على التوجيه، وعلى تحويل النظر إلى عمل، والمعرفة إلى سلوك. يكتفى التصور بالفهم والتفسير دون التغيير. ويقصر مهمة العالم على النظر، ثم تأتى بعد ذلك العلوم التطبيقية. العقل هادٍ ومرشد، يحدد الخطى ومسار الطريق. العقل توجه نحو شيء مثل الشعور تماماً، شعور بشيء. فى التصور ينقلب العقل على ذاته، ويتعامل مع نفسه، بدلاً من خطوة إلى الأمام - خطوة إلى الخلف. ويتحول الفعل والسلوك إلى قوى لا عاقلة، طالما اقتصرت مهمة العقل على التصور.

رابعاً: إمكانات الصورة الفنية

وهنا يأتى دور الصورة الفنية كعامل متوسط بين الذات والموضوع، بين الإدراك الخارجى والوعى الداخلى، بين عالم الأذهان وعالم الأعيان، متجاوزة قصور الإدراك الحسى وحدود التصور العقلى. للصورة الفنية إمكانات لا حدود لها لكسر الطوق فى العلاقة الآلية بين الذات والموضوع، والانتقال من عالم المعرفة إلى عالم الخيال. وتتمثل إمكانات الصورة الفنية على النحو الآتى:

١ - ليس الشيء واقعة مادية مصمتة، ثابتة جامدة كما هو الحال فى الإدراك الحسى، بل حالة شعورية، اتجاه قصدى، رؤية ذاتية، إيجاد متبادل بينه وبين الرائى، علاقة وجدانية، مشاركة وتعاطف. الشيء هنا علاقة شخصية بينه وبين صاحبه مثل العلاقة بين الحبيبين. وتأخذ هذه العلاقة كل يوم أشكالاً جديدة فى التعبير، وتعطى معانى جديدة للفهم، وتكشف عن جوانب مجهولة فى الطرفين. الشيء عالم إنسانى يتحرك، يتقلب على أوجه عديدة كالبلور أو الكريستال، يعكس من كل جانب، وتتعدد الألوان، والشيء واحد. الشيء يتكلم دون صوت مسموع إلا للفنان. فهو نغم للموسيقى، وشعر للشاعر، وسرد للروائى، ومعنى للفيلسوف. الشيء حياة مثل حياة النفس فى حاجة إلى من يشعر بنبضه وهو المبدع والمتذوق. الشيء صديق وحبيب، وصاحب ورفيق. لا يفهمه إلا من يبادله شعوراً بشعور، وقصداً بقصد، واتجاهاً باتجاه.

٢ - ليس الشيء انطباعاً حسياً كما هو الحال فى علم النفس الفزيولوجى، أو إدراكاً كما هو الحال فى علم نفس المعرفة بل هو صورة فنية، إشارة إلى مشار إليه، معنى ودلالة لذوى الألباب. الصورة تحويل غير الدال إلى دال، والصمت إلى صوت، والخفاء إلى تجل. الصورة امتداد للشيء وتكبير له، مجهر يحول المتناهى فى الصغر إلى متناهى فى الكبر. الصورة تحرير الشيء وإطلاق له من عقاله، بث للحياة فيه، روح تنفخ فى الطين. فى الصورة، الشيء مجاز الشيء وليس الشيء حقيقتها. فالحقيقة فى المجاز وليست خارجه. المجاز يكشف حقيقة الشيء. الاستعارة والكناية وكل ضروب البيان والبديع عناصر جزئية فى الصورة، صورة فى دور التكوين، شيء فى إطار التحول إلى صورة.

٣ - الصورة الفنية أكثر ألفة للإنسان. وظيفتها تحويل الشيء إلى بعد إنسانى مطابق لوضع الشيء كعلاقة. الصورة رفع الشيء إلى مستوى الإنسان. الصورة تحول من الواقع إلى الخيال، ومن الحقيقة إلى الحلم، ومن الأطلال إلى الشعر، ومن الرؤية إلى الرؤيا. الصورة تفجر أبعاد الشيء وتعدد أوجهه، هى أقرب إلى التصديق دون ما حاجة إلى إثبات أو استدلال. الصورة برهان شعرى، ودليل ذوقى، حجة فنية، لغة إشارية. تثير فى نفس القارىء والمتذوق خيالاته، فتنتج الصورة الأولى صوراً ثانية. فالمبدع ليس هو المؤلف الأول، بل هو القارىء بإعتباره المؤلف الثانى. يعيش الإنسان فى عالم من الصور. والخيال أداة معرفة ووسيلة إيحاء أكثر من العقل الناقل للانطباعات الحسية والواضع لها فى تصورات، الخيال مبدع كما لاحظ «ابن عربى».

٤ - تكشف الصورة عن التماثل فى الكون، والقياس فى الطبيعة. «إنها تمطر فى السماء كما تمطر فى القلب» كما يقول «فيرلين»، «ينبت العلم فى القلب كما ينبت العشب فى الأكمة» كما تقول الشيعة. تكشف الصورة عن التماهى بين العالم الأصغر والعالم الأكبر، بين عالم الشعور والكون كما لاحظ إخوان الصفا من قبل. فى الإنسان أنهار ووديان، وصخور ورمال. وفى الكون عيون وعقول، قلوب وأطراف. فإذا ما أتت صورة، فإنها تخلق صوراً أخرى كما هو الحال فى ضرب الأمثال فى الأديان. الإيمان جوهرة، الإيمان شمس أو قمر، الإيمان درة، الإيمان الصادق سمكة فى شباك والايمان الكاذب صياد لم يلتقط إلا العشب. ليس القياس أو التمثيل فقط هو الذى يقوم على التشابه والاختلاف. هناك مقياس فى الصور، نسج صورة على أخرى. الصورة واحدة والكون المتعدد. لذلك كان الله صورة. أرسل الوحى مجموعة من الصور ليس فقط فى أمور المعاد بل أيضاً فى رؤية الطبيعة وفهم النفس. الوحى ليس أفكاراً بل صور مثل مشاهد القيامة.

٥ – تقوم الصورة بدور الذاكرة والرواية. وتبدع فى النقل وضرب الأمثال جيلاً بعد جيل، حتى تتراكم الصور وتتحول إلى تراث شفاهى أو مكتوب. النواة واحدة، والأمثلة تتكاثر. وتظهر قضية الانتحال لتحاكم الخيال لحساب العقل، وتنكر الإبداع دفاعاً عن النقل. فالنص المنحول صورة النص التاريخى، ويعبر عن حقائق أوسع وأشمل منه. فيه خبرات أجيال وفهم شعوب. النص المنحول قراءة للنص التاريخى، تكشف عن أبعاده الخفية، وتستبطن أسراره، وتفك رموزه. الصورة خيال يحفظ فى الذاكرة، وتتحول إلى سرد كما هو الحال فى قصص الأنبياء. الشعر أصل الفلسفة. لذلك لم تخل النبوات منه.

٦ – تقوم الصورة بدور النظرية قبل الممارسة، وتعطى الأساس النظرى للفعل قبل السلوك. تحمى الممارسة من المتاهات النظرية الخالصة بدعوى ضرورة تأسيس المعرفة أولاً. الصورة تقنع وتجند وتحزب. هى أداة فى الجدل الاجتماعى. بل إن الصراع الاجتماعى هو صراع صور، صورة الغنى مع صورة الفقير، صورة القاهر مع صورة المقهور، صورة السيد مع صورة العبد. ليست الصور طواحين هواء بل هى واقع لا مرئى. تنشأ الحروب كلها والنزاعات بناء على صور، صورة الأسود فى ذهن الأبيض، وصورة المتخلف فى ذهن المتقدم. الخاصة مثل العلماء تحتاج إلى الصورة فى بناء الخيال العلمى، ولا تستغنى عنها العامة فى الحشود والمظاهرات.

٧ – تبعث الصورة على الممارسة مع الحد الأدنى من الضمان النظرى. تدفع على السلوك، وتوجه الإنسان نحو الفعل. الصورة دعوة للتمرد، دافع على الغضب، وباعث على الثورة.الصلب صورة، والهلاك صورة، واللون الأحمر صورة، وكذلك اللون الأخضر واللون الأبيض. الصورة ليست مرئية بالضرورة، فهذا هو الرسم، لكنما الصورة إبداع من الخيال. يركب فيه الإنسان كل إمكانات الموقف، من الحاضر والماضى والمستقبل. الإنسان مبدع صور، بسيطة عن طريق الألفاظ، أو مركبة عن طريق الجمل. الصورة الفنية هى الرباط بين المعرفة والوجود والقيم، فهى أداة معرفية، تكشف عن وجود من أجل تمثل قيم.

الشىء إذن صورة أكثر من كونه تصوراً، أو إدراكاً حسياً. فالصورة لا تفقد الشىء بل تنميه، ولا تضاد العقل بل تحرره من المقولات، وتجعل عمله ليس المادة الحسية من خلال الحواس بل الصور فى رحابة الخيال.

هل صحيح أن العربى حتى اليوم مازال أسير الصورة، صورة الحاكم فى ذهن المحكومين، وصورة المحكومين فى ذهن الحاكم؟ وهل تستطيع الصورة أن تحرر الإنسان من سذاجة الحس وغرور العقل؟ هل معركتنا مع العدو هى معركة صور وخيال؟

ثانياً: مفكرون عرب معاصرون

(١)

جدل الأنا والآخر

دراسة في «تخليص الابريز» للطهطاوي

أولاً: مقدمة، الموضوع والمنهج

كانت الحضارة الإسلامية عبر التاريخ فى علاقة مستمرة مع الحضارات المجاورة، قبل الإسلام وبعده، اليونان والرومان غرباً، وفارس والهند شرقاً. بل أن ابدعات الحضارة الإسلامية هى نتيجة لهذا التفاعل بين الداخل والخارج، بين الموروث والوافد، بين النقل والعقل، بين علوم العرب وعلوم العجم، بين علوم الغايات وعلوم الوسائل، أو بلغة العصر بين الأنا والآخر(١). واستمر ذلك فى العصر الوسيط أثناء الاتصال الثانى مع الغرب منذ الحروب الصليبية حينما كانت الحضارة الإسلامية فى أوجها. يقرأ الصليبيون أنفسهم فى مرآتها، التخلف فى مرآة التقدم، والتعصب فى مرآة التسامح، والتوحش فى مرآة التحضر والتمدن. فى الفترة الأولى كان الآخر، اليونان والرومان وفارس والهند، معلمة. والأنا، الحضارة الإسلامية الناشئة، متعلماً، وفى الفترة الثانية، كان الأنا، الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى، معلماً، وكان الآخر، الغرب فى العصر الوسيط، متعلماً. ثم جاءت العصور الحديثة بفترة ثالثة أصبح الأنا فيها متعلماً، والآخر معلماً كما كان الحال فى الفترة الأولى، الأنا فى عصر الانهيار بعد ابن خلدون، والآخر فى عصر النهضة الحديثة.

فى هذه الفترة الثالثة من الجدل الحضارى بين الأنا والآخر، كثرت الرحلات إلى الغرب، وتعددت التآليف فى هذا العالم الجديد، مرة فى أدب الرحلات، ومرة فى القصص والروايات، ومرة فى القصائد والأشعار، ومرة فى كتب التاريخ(٢). ومنها «تخليص الابريز فى

---

(١) حسن حنفى: علوم الوسائل وعلوم الغايات، بحث القى فى الندوة الثانية للعلاقات الثقافية المصرية المغربية، القاهرة، ديسمبر ١٩٨٩.

(٢) نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، ودون ترتيب للنوع أو التاريخ:

- على مبارك: علم الدين، القاهرة، ١٨٨٢.
- أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، باريس ١٨٥٥.
- أحمد فارس الشدياق: كشف المخبا عن كنوز أوربا، تونس ١٨٦٦

تلخيص باريز» لرفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣). وهو يحق فى الآخر، الجبهة الثانية فى الفكر العربى المعاصر مع البحث فى الأنا فى «مناهج الالباب»، الجبهة الأولى، والبحث فى الواقع المباشر فى «المرشد الأمين»، الجبهة الثالثة. كما تتدرج باقى أعمال الطهطاوى فى هذه الجبهات الثلاثة «تاريخ مصر والعرب قبل الإسلام»، «سيرة ساكن الحجاز» فى الأنا، الجبهة الأولى، والترجمات عن التراث الغربى فى الآخر، الجبهة الثانية، ومقالات الوقائع المصرية فى الواقع المباشر، الجبهة الثالثة[١].

والعنوان يقوم على سجع تقليدى «تخليص الابريز فى تلخيص باريز». وعشقا للسجع أصبح للعنوان مرادف آخر «الديوان النفيس بايوان باريس»، كلمتان معربتان عن الفارسية من تراث الأنا حتى تتقبله الثقافة وكأنه من تراث الأنا[٢]. وكان عصر الترجمة كله فى القرن الماضى قد اتبع هذه السنّة حفاظاً على الاتصال مع التأليف القديم من حيث المقدمات والخواتيم والحمدلات والبسملات والصلوات[٣]. ويتضمن ست مقالات ومقدمة وخاتمة. أطولها الثالثة «فى وصف باريس وحضارتها»، وهو موضوع الكتاب الرئيسى،

= - أحمد فارس الشدياق: الواسطة فى معرفة أحوال مالطة، الزستانة ١٨٨١.
- سليم بطرس البستاني: النزهة الشهرية فى الرحلة السليمية، بيروت ١٨٥٦.
- فرنسيس مراشى الحلبى: رحلة إلى باريس، بيروت ١٨٦٧.
- خير الدين التونسى: أقوم المسالك إلى معرفة الممالك، تونس ١٨٦٧.
- محمد بيرم الخامس التونسى: صفوة الاعتبار فى مستودع الامصار ١٨٨٤.
- حسن توفيق المصرى: رسائل البشرى فى السياحة بالمانيا وسويسرا، القاهرة ١٨٩١.
- أمين فكرى المصرى: ارشاد الالبا إلى محاسن أوربا، القاهرة ١٨٩٢.
- محمد المويلحى: حديث عيسى بن هشام، القاهرة.

وما زالت الأدبيات فى الموضوع فى كل عصر، مثل «قنديل أم هاشم» ليحيى حقى، «موسم الهجرة إلى الشمال»» للطيب صالح، ««عصفور من الشرق» لتوفيق الحكيم، «ظلام من الغرب» للشيخ محمد الغزالى، «حياة الفكر فى العالم الجديد» لزكى نجيب محمود. أنظر رسالة أنور لوقا: رحالة وكتاب فرنسا فى القرن التاسع عشر (بالفرنسية)، باريس ١٩٥٧.

(١) حسن حنفى: «موقفنا الحضارى» فى «دراسات فلسفية» الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٩- ٥٠.

(٢) واستمرت ترجمات الطهطاوى الأخرى على نفس المنوال مثل ترجمة خرافات لافونتين بعنوان «العيون اليواقظ فى الأمثال والمواعظ».

(٣) وذلك مثل «مطالع شموس السير فى وقائع كارلوس الثانى عشر» (تاريخ شارل العاشر لفولتير)، «برهان البيان فى استكمال واختلاف أهل الزمان» (اعتبارات فى أسباب عظمة الرومان وانهيارهم لمونتشيكو)، «الروض الأزهر فى تاريخ بطرس الأكبر» (تاريخ الامبراطورية الروسية فى عصر بطرس الأكبر لمونتشيكو).

وتشمل أكثر من نصف الكتاب. وأصغرها الثانية «فى السفر من مرسيلسا إلى باريس»، ثم الأولى «فى السفر بحراً إلى مرسيليا». ثم تتساوى تقريباً المقالات الرابعة «فى أحوال البعثة المصرية بباريس»، والخامسة «فى ثورة ١٨٣٠ بباريس»، والسادسة «فى علوم الفرنسيين ومعارفهم». أما الفصول داخل كل مقالة فصغيرة نسبياً، قد يصل أحدها إلى صفحة واحدة[١]. وبها بعض التكرار. فالمقالة السادسة عود إلى الباب الثانى من المقدمة فى ذكر العلوم والفنون[٢].

ويظهر جدل الأنا والآخر فى قسمة الكتاب السداسية إذ يشمل الأنا المقالة الرابعة كلها «فى أحوال البعثة المصرية بباريس»، ونصف المقالة الأولى «فى السفر بحراً إلى مرسيليا» فى «السفر من القاهرة إلى الإسكندرية» وفى «ذكر مدينة الإسكندرية وتاريخها»، وفى الخاتمة «فى الرجوع إلى مصر»، وفى الباب الرابع من المقدمة «فى ذكر رؤساء البعثة فى باريس»[٣]. فالغاية ليست وصف الآخر بل قراءة الأنا فى مرآة الآخر، بروز الذات فى وصف الموضوع، الطهطاوى فى باريس وليس باريس فى ذاتها، مصر فى مرآة أوربا وليست أوربا فى ذاتها. ليست الغاية الذهاب إلى باريس بل العودة إلى مصر، وليس التعلم بل الافادة بالعلم[٤]. الذهاب إلى باريس تطبيق لفرمان «أحياء القلوب» العثمانى للحث على التعليم[٥].

وإذا كان ابن خلدون فى «المقدمة» قد وصف الأنا، الحضارة العربية الإسلامية، نشأة وتطور أو اكتمالاً وانهياراً فإن الطهطاوى قد وصف الآخر، الحضارة الأوربية، فى مرحلة كماله ونضجه، بعد الثورة الفرنسية الأولى وأثناء الثورة الثانية ١٨٣٠. وإذا كان ابن خلدون

---

(١) المقالة الأولى، الفصل الأول ص ٣٩ طبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٣ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، الجزء الثانى من الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوى (بالرغم من عيوب الطبعة وعدم توافر شروط النشر العلمى المتحققة فى طبعة الهيئة العامة للكتاب، تحقيق د. محمود فهمى حجازى، القاهرة).

(٢) التخليص ص ٢٢٧– ٢٤٩ ص ٢١– ٢٧.

(٣) عنوان المقالة الرابعة طويل ودال وهو «فيما كنا عليه من الاجتهاد والاشتغال بالفنون المطلوب لتحصيل غرض ولى النعم، وفى تدبير اشغال الزمن فى القراءة والكتابة وغيرهما، وفى المصاريف الواسعة الخارجة من طرف صاحب السعادة، وفى عدة مراسلات بينى وبين بعض خواص الافرنج تتعلق بالتعلم، وفى ذكر ما قرأته من الفنون والكتب بمدينة باريس ومن هذه»، المقالة تفهم أن تعلم الفنون ليس سهلاً، وأنه لابد لطالب المعارف من اقتحام الاخطار لبلوغ الأوطار فى تلك الاقطار»، تخليص ص ١٧٣.

(٤) «ولنذكر هنا رجوع العبد الفقير إلى مصر ليتم غرض هذه الرحلة» تخليص ص ٢٥٢.

(٥) تخليص ص ١٨٢.

قد قسم «المقدمة» إلى ستة أقسام كذلك: الأول فى العمران البشرى، والثانى فى العمران البدوى، والثالث فى الدول العامة، والرابع فى البلدان والامصار، والخامس فى المعاش، والسادس فى العلوم وأصنافها فإن المقالة السادسة من «التخليص» عند الطهطاوى «فى علوم الفرنسيين ومعارفهم» تعادل الباب السادس عند ابن خلدون «فى العلم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض فى ذلك كله من الأحوال». وقد كان ابن خلدون حاضر فى الطهطاوى فى البداية بالجغرافيا فى وصف البلاد الافرنجية ونسبتها إلى غيرها من البلاد ومزية فرنسا على غيرها[1].

ورؤية الأنا فى مرآة الآخر ورؤية الآخر فى مرآة الأنا ليس خروجا على الموضوعية أو تميزاً أو هوى. فالحق مقياس للحكم، وكذلك الاستحسان العقلى[2]. ويعنى الحق الرؤية الموضوعية المزدوجة للصورتين المتبادلتين بين الأنا والآخر، ويعنى الاستحسان العقلى، البداهة العقلية، والتحسين والتقبيح العقليين المرتبطين بالفطرة الإنسانية واطراد التجارب البشرية. ويكون الوصف بصرف النظر عن الاتفاق والاختلاف مع الموصوف[3]. لذلك يرفض الطهطاوى مبالغات المؤرخين كما رفض ابن خلدون من قبل أخطاء رواياتهم[4]. ومع ذلك تظل الأحكام تقريبية بمعنى أنها خاضعة للمراجعة من ناظرين آخرين طبقاً لقوة الملاحظة وشمول المادة[5]. وقد اعتمد الطهطاوى على الملاحظة المباشرة والتجربة الحية والمشاهدة الشخصية بالإضافة إلى بعض المصادر المكتوبة من التراث القديم أو التراث الغربى أو من شيوخه المعاصرين له[6].

---

(١) المقالة الثالثة: الفصل الأول، فى تخطيط باريز من جهة وضعها الجغرافى وطبيعة أرضها ومزاج اقليمها وقطرها، التخليص ص ٦٣- ٧٤، المقدمة ص ٢٥- ٣٣ (المكتبة التجارية الكبرى).

(٢) «وقد أشهدت الله سبحانه وتعالى على أن لا أحيد فى جميع ما أقوله عن طريق الحق، وأن أفشى ما سمح به خاطرى من الحكم على استحسان بعض أمور هذه البلاد وعوائدها على حسب ما يقتضيه الحال»، تخليص ص ١١.

(٣) «ولذلك نسيت فى غالب الأوقات الأشياء التى هى محل للنظر أو للاختلاف مشيراً إلى أن قصدى مجرد حكايتها» تخليص ص ١١.

(٤) «ولعل هذا من مبالغات المؤرخين كما بالغوا فى غيرها من البلاد كمدينة بغداد ومن عجائب ما فيها من خزانة الكتب التى حرقها عمرو بن العاص»، تخليص ص ٤٣، المقدمة ص ص ٩- ٣٥.

(٥) «وإن كان جميع هذا لا يعنى بحق هذه المدينة بل هو تقريبى بالنظر لما اشتملت عليه»، تخليص ص ١٦.

(٦) من التراث القديم «منتهى العقول» للسيوطى (ص ٢٥٥)، وتقويم البلدان لابى الفدا (ص ٤١). «وكشف الظنون» لحاجى خليفة (ص ٨٤)، «غريب الايضاح فى غريب المقامات الحريرية» للخوارزمى(ص ٧٧)، «مرجع الذهب» للمسعودى (ص ١٢٢). ومن التراث الغربى «تاريخ الدول» لابن=

ثانياً: الأنا إطار جغرافي للآخر

وبالرغم من أن «تخليص الابريز» وصف للآخر إلا أن الأنا هى الاطار الجغرافى لهذا الوصف. فلا توجد جغرافيا لباريس فى ذاتها بل بالمقارنة إلى جغرافية الإسكندرية أو القاهرة التى يطلق عليها الطهطاوى أسم مصر(١). يبدأ الاطار الجغرافى من الكل إلى الجزء، من أوربا والدولة العثمانية حتى المياه والبنات. فوصف بلاد الافرنج يتم بالاحالة إلى الدولة العثمانية ليس فقط لأن الدولة العثمانية داخلة جغرافياً فى أوربا بل أيضاً لأنه لا يمكن فهم أوربا أى الآخر إلا بالاحالة إلى الموقع الجغرافى للدولة العلية أى الأنا. كما أن أوربا ليست كلها من الفرنجة بل فيها من المسلمين. أوربا الإسلامية جزء من الدولة العثمانية فى مقابل أوربا اللاإسلامية أى «افرنجستان»(٢). ويتم التقسيم الجغرافى طبقاً للدين، أحدى احالات الأنا وليس إلى الاجناس أو الاقوام أو اللغات أو المناطق، وهى احالات الآخر. فآسيا بلاد الإسلام وسائر الأديان والأنبياء والمرسلين والكتب السماوية والأماكن والأرض المباركة والمساجد والرسول والصحابة والائمة الأربعة. والعرب أفضل القبائل فيها وأفصح اللسان، وأفضلها بنو هاشم ملح الأرض. ومع أن الإسلام تولد وانتشر فيها إلا أن هناك جزءاً منها باقياً على الكفر كبلاد الصين وبعض بلاد الهند أو ضالاً مثل روافض العجم. وبلاد أفريقيا بها أعظم البلاد مصر، والأولياء والصالحون والعلماء، ومن خلالها يمتد الإسلام عند كفار السودان. أما أمريكا فهى بلاد الكفر بعد أن تم استعمارها ثم تنصيرها. كانت عامرة فى الأصل بهمّل عبدة الأصنام ثم تغلب عليها الافرنج لما قويت شوكتهم فى الفنون الحربية، وهاجروا إليها(٣). فالإسلام والنصرانية مقياسان للتحديد الجغرافى ولمراتب الفضل: آسيا أولاً، وأفريقيا ثانياً، وأوربا ثالثاً، وأمريكا رابعاً.

وتُحال مرسيليا إلى مدينة الإسكندرية القربية الميل فى وصفها إلى حالة بلاد الافرنج،

= الكرديوس (ص ٢٣٦)، ترجمة رسائل للبارون دى ساسى (ص ٨٣– ٨٤)، ترجمة قلائد المفاخر (ص ١١٤)، وعدة كتب عربية وفرنساوية أخرى عن ثغر الإسكندرية (ص ٤١)، ترجمة «العوائد والاخلاق» عن نظافة الأوربيين (ص ٤٦). أما شيوخه فالاشارة مستمرة إلى حسن العطار (ص ١٠ ص ٥٦ ص ٨٢). وهناك فصل خاص (المقالة الرابعة، الفصل الخامس) «فى ذكر ما قرأته من الكتب فى مدينة باريز» (ص ١٨٩– ١٩٣) يبين فيها المصادر التى قرأها ومن ضمنها «الرسائل الفارسية» لمونتسكيو «التى يفرق فيها بين آداب الفرنج والعجم وهى أشبه بميزان بين الآداب المغربية والمشرقية» (ص ١٩١).

(١) تخليص ص ٣٩.

(٢) تخليص ص ٢٦.

(٣) تخليص ص ٢٩– ٣٠.

قياساً للمجهول على المعلوم، والغائب على الشاهد، ثم الحكم على الإسكندرية بأنها قطعة من أوربا، مطلب إسماعيل لكل مصر. كما يمكن الاستدلال على وجود أوربا من وجود الأوربيين في الإسكندرية وحديثهم بالايطالية(١). كما يتم تحديد التوقيت في باريس بالاحالة إلى التوقيت القاهرة لمعرفة فروق التوقيت وكذلك بالاحالة إلى تونس وأصفهان وحلب ومكة ومراكش والأندلس تأكيداً لوحدة الأمة. ويتم التعرف على برد باريس قياساً على حر القاهرة. والمظلات في فرنسا تسمى الشمسيات في مصر. فمصر سليمة من مكاره برد باريس وخالية من الأمور التي يحتاج إليها في وقت الحر(٢).

ويرى الطهطاوي العمران في مصر أم الدنيا في مرآة العمران الأوربي فيما يتعلق بجغرافية المدن. فرش الشوارع في باريس تكون مصر أولى به لحرها. والمجاري تحت الأرض في باريس خير من الصهاريج التي تحملها الجمال في مصر. والميادين الفسيحة النظيفة في باريس تعكس صورة ميادين القاهرة المنسخة. وأحياناً تكون الصورة واحدة مثل شق الطرق والأشجار على الجانبين كما هو الحال في شبرا.والبوابات في باريس مثل أبواب القاهرة(٣). كما تتم مقارنة بين نهر السين ونهر النيل، وجزر كل منهما ومقاييسه. فهناك فرق بين طعم مياه النيل وماء السين، وترويق ماء النيل وماء السين، وتربة مصر وتربة باريس، وفواكه مصر وفواكه باريس إلا في الخوخ! والنخل الطبيعي في مصر والنخل المصطنع في باريس، والنخل المؤنث في مصر والنخل المذكر الأجدب في باريس، وهو الفرق بين نخل التمر ونخل الزينة(٤). حب الوطن إذن لا يمنع من السياحة بل يدفع عليها حتى يمكن رؤية الآخر في مرآة الأنا، ورؤية الأنا في مرآة الآخر. فالنزهة على السين تذكر بالنيل، والغربة في باريس تثير الحنين إلى مصر(٥). وما بال مصريين خرجوا مع الحملة الفرنسية من مصر ولم يعد لهم من المصرية إلا الأسم. فحب الوطن من الإيمان(٦).

---

(١) تخليص ص ٣٩ ص ٥٥ ص ٦٢.
(٢) تخليص ص ٦٩ ص ٧٢.
(٣) تخليص ص ٧١- ٧٣.
(٤) تخليص ص ٦٩- ٧٠.
(٥) تخليص ص ٣١ ص ٥٧.
(٦) يذكر الطهطاوي بيت شعر يصور به الآخر كمرآة وهو:
من لم ير الروم ولا أهلها ... ما عرف الدنيا ولا الناس، ... تخليص ص ٦١.
ثم يذكر الأنا موضوع الصورة المتعكسة في أربعة أبيات هي:
لئن طلقت باريسـا ثلاثـاً ... فما هذا سوى لوصال مصر
فكل منهمـا عنـدي عروس ... ولكن مصر ليست بنت كفر
لقد ذكروا شموس الحسن طرا ... وقالوا أن مطلعها بمصر
ولكن لو رآوهـا وهي تبـدو ... بباريس لخصوها بذكر ... تخليص ص ٦٣.

ويذكر الطهاوى روزنامة المسيوجومار التى أعدها كنموذج للعمران والتمدن فى مصر[١]. كما يذكر رسالة كوسين دى برسوال التى يبين فيها أن الطهطاوى فى «تخليص الابريز» إنما كان يهدف إلى الحاق مصر بالتقدم الأوربى وليس مجرد وصف أوربا وتمدنه[٢]. وكانت مصر القديمة قد وصلت إلى هذه الدرجة من قبل كما يدل على ذلك آثارها التى يسرقها اليوم الأوربيون والتى أولى أن توجد داخل مصر عنواناً على اتصال الماضى بالحاضر، تمدن القدماء وتمدن المحدثين[٣].

ثالثاً: الأنا مرجع تاريخي للآخر

يضع الطهطاوى الأنا فى مسار تاريخها الهجرى ويلحق مسار تاريخ الآخر به قبل أن يحدث الاغتراب فى الوعى العربى الإسلامى ويصبح مسار تاريخ الآخر هو المرجع التاريخى لمسار تاريخ الأنا[٤]. كما أن اكتشاف أمريكا تم بعد تغلب النصارى على بلاد الأندلس وأخراج العرب منها وليس طبقاً للتاريخ الميلادى[٥]. وجزيرة صقلية يؤرخ لها بالفتح الإسلامى وباللسان العربى[٦]. وكذلك فتح المسلمين لجزيرة كورسيكا تحديد لتاريخها بالرغم من أنهم لم يمكثوا فيها زمناً طويلاً[٧]. وكانت مملكة نابلى وتعنى بالعربية نابل الكتان فى يد الإسلام حوالى مائتى سنة[٨]. ومدينة مولن بفرنسا بها كثير من أولاد العرب

---

(١) تحتوى هذه الروزنامة على: الحرف والصنائع اللازمة لمصر من أولها لآخرها، تجارة أهالى أوربا وآسيا وأفريقيا، أمور الزراعة التى كانت سبباً فى غناء مصر،علم الطبيعة والمواليد والرياضة، علم توفير المصارف وسياسة الدولة، سياسة الصحة العمومية، المسائل الأدبية والفلسفية واللغات والعلوم، التجارة والسفن والعربات والطرق، تخليص ص ٢٦٣– ٢٦٤.

(٢) «ولما رأى وطنه أدنى من بلاد أوربا فى العلوم البشرية والفنون النافعة أظهر التأسف على ذلك، وآراد يوقظ بكتابه أهل الإسلام،ويدخل عندهم الرغبة فى المعارف المفيدة، ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الافرنجى والترقي فى صنائع المعاش، وبما تكلم عليه من المبانى السلطانية والتعليمات وغيرها أراد أن يذكر به لأهالى بلده أنه ينبغى لهم تقليد ذلك» تخليص ص ١٨٥.

(٣) «حيث أن مصر أخذت الآن فى أسباب التمدن والتعلم على منوال أوربا فهى أولى وأحق بما تركه له سلفها من أنواع الزينة والصناعة، وسلبه عنها شيئاً بعد شيء يعد عند أرباب العقول من اختلاس حلى الغير للتحلى به. فهو أشبه بالغصب» تخليص ص ٢٥٥.

(٤) خرج الطهطاوى من مصر فى ٨ شعبان ١٢٤٠. ويبدو الاغتراب عند الشارح فى قوله الموافق ١٨٢٦ تخليص ص ٣٩ وأيضاً التاريخ الهجرى ص ٤٥ ص ٥٣.

(٥) تخليص ص ٢٧ ص ٢٩.

(٦) تخليص ص ٤٧.

(٧) تخليص ص ٤٧.

(٨) تخليص ص ٥٠.

الذين صحبوا الفرنساوية من مصر إلى فرنسا. ولكن لا يوجد مسلم مستوطن بباريس على عكس ما هو حادث الآن من كون الإسلام الدين الثانى فى فرنسا[1]. كما يذكر الطهطاوى آيه قرآنية استشهد بها سلفستر دى ساسى لزوجة مينو الذى أسلم نفاقا وتنصر بعد عودته من أجل اقناعها بتعميد ابنها وهى «أنن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجر عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون». ويتم التعرف على نسبة مدينة الإسكندرية إلى الإسكندر الأكبر وهل هو ذو القرنين المذكور فى القرآن أم غيره على ما يرى الطهطاوى. وقد تغلب على الإسكندرية الفرنسيس ثم أخرجهم الانجليز منها ثم رجعت إلى يد الإسلام[2]. ويذكر الطهطاوى رسالة من فرنسى متطوع بالخدمة فى معسكر الموسقو يصور فيها شجاعة العثمانين فى الحرب ضد الدولة الروسية، وسرعة اقتحام الجند المسلمين على صوت الموسيقى العسكرية وصهيل الخيول الكردية، ومقبرة إسلامية وطنية. فالتاريخ لوصف الأنا وليس لوصف الآخر، وما الآخر إلا مناسبة لاظهار الأنا[3].

وقامت ثورة ١٨٣٠ فى فرنسا بصراع بين الحزبين الرئيسيين، الملكية والحرية. يتكون الأول من القساوسة واتباعهم والأقلية مناديا بابقاء الملكية بينما يتكون الثانى من الفلاسفة والعلماء وأغلب الرعية منادياً باقامة الجمهورية. والحكم الجمهورى شبيه بحكم الهمامية فى صعيد مصر، تلك الثورة التى قام بها شيخ العرب همام أحد كبار الملتزمين والتى أيدها الفلاحون مع القبائل العربية فى عهد على بك الكبير. ويؤيد الطهطاوى الثورة ضد الملك، فذاك رأى الإسلام مدعماً بالأحاديث النبوية مثل «من سل سيف الجور سل عليه سيف الغلبة ولازمه الهم»[4]. وقد قام الخطباء بدورهم فى الثورة. فدور البلغاء مثل دور الأنبياء. فقد قيل: «أن نزل الوحى على قوم بعد الأنبياء نزل على بلغاء الكتاب»[5]. وقد شارك لافييت فى الثورة الأولى كما شارك فى الثانية بالرغم من أنه قائد عسكرى وليس خطيباً بليغاً لأن التصدر على قدر المعرفة الواجبة بالطبع والشرع، وأن كلا ميسر لما خلق له. ويدعم الطهطاوى ذلك بحديث «ذكاء المرء محسوب عليه من رزقه»[6]. وكانت علامة

---

(١) تخليص ص ٢٥٦ ص ١٥٥ «إن القرآن ناطق بذلك، وأنت مسلمة، فعليك أن تصدقى بكتاب نبيك. ثم أرسل باحضار أعلم الافرنج باللغة العربية البارون دى ساسى فإنه هو الذى يعرف القرآن...» تخليص ص ٥٧.

(٢) تخليص ص ٤٢- ٤٣.

(٣) تخليص ص ١٩٢- ١٩٣.

(٤) تخليص ص ٢٠٢.

(٥) تخليص ص ٢٠٦.

(٦) تخليص ص ٢٠٨.

ملك الفرنسيين صورة زهر الزنبق كما أن علامة ملك الإسلام صورة هلال(١). ويحلل الطهطاوى خطاب الملك الدينى السياسى مبينا جمعه بين التفويض الألهى والتفويض الشعبى فى مصدر سلطته. فهو ملك فرنسا بانعام الله أرضاء للملكيين وبارادة الفرنسيين أرضاء للجمهوريين. والحقيقة أنه لا فرق بين المصدرين، فالتفويض الألهى لا يتم إلا بعد التفويض الشعبى طبقاً للشريعة الإسلامية. فالامامة عقد وبيعة واختيار من الناس بعد ذلك تجب للامام الطاعة(٢).

وفى نفس العام الذى وقعت فيه الثورة فى الداخل قامت فرنسا باحتلال الجزائر فى الخارج وتعاون الكنيسة والدولة فى ذلك. المطران يهنئ الملك ويعتبر ذلك انتصاراً للنصرانية على الإسلام، والملك يشكر المطران ويعتبر ذلك انتصاراً للدولة وبسطاً لسلطانها خارج حدودها. ويكشف الطهطاوى أن احتلال الجزائر ليس انتصاراً للنصرانية على الإسلام بل هو احتلال سياسى خالص يقوم على مصالح اقتصادية أو بلغتنا المعاصرة: استعمار يقوم على عنصرية أى على التكبر والتعاظم. ولا يخلو من تعصب دينى فى عصر الثورة المضادة والانقلاب على الجمهورية الأولى وسيادة الاتجاهات الدينية والمحافظة عند الأيديولوجيين(٣). فلما قامت الثورة على شارل العاشر امتدت إلى الكنسية والمطران ذاته، وأصبح كلاهما طريداين مثل باشا الجزائر الذى طرده الاستعمار(٤). وشتان ما بين طريد

---

(١) تخليص ص ٢٠٧.

(٢) «فإن الأول جعل نفسه ملك مجموع فرنسا ولوار بانعام الله. ولقد تحاشى عن أن يقول ذلك لأرضاء الفرنساوية. فإنهم يقولون أنه ملك الفرنسيس بارادة ملته وبتمليكهم له لا أن هذه خصوصية خص الله سبحانه وتعالى بها عيلته من غير أن يكون لرعيته مدخلية. فظهر من هذا أن قوله بفضل الله معناه عندهم باستحقاقه لذلك بولادته ونسبه كما أن قوله ملك فرنسا معناه صاحب الأرض والسلطة عليها. وإلا فلو كان عندنا لاستوت العبارتان. فإن كون الملك ملكاً باختيار رعيته له لا ينافى كون هذا صدر من الله تعالى على سبيل التفضل والاحسان. ولا فرق عندنا متلا بين ملك العجم وملك أرض العجم» تخليص ص ٢١٤.

(٣) «ومما وقع أن المطران الكبير لما سمع بأخذ الجزائر، ودخل الملك القديم الكنيسة يشكر الله سبحانه وتعالى جاء إليه المطران ليهنيه على هذه النصرة. فمن جملة كلامه مامعناه: أنه يحمد الله سبحانه وتعالى كون الملة المسيحية انتصرت نصرة عظيمة على الملة الإسلامية ولا زالت كذلك. مع أن الحرب بين الفرنساوية وأهالى الجزائر إنماهى مجرد أمور سياسية ومشاحنات تجارات معاملات ومشاجرات ومحاولات منشؤها التكبر والتعاظم... فلما وقعت الفتنة كسر الفرنساوية بيت المطران بعد هروبه وضربوه وأفسدوا جميع ما فيه حتى أنه تخفى ولم يعلم له أثر. ثم ظهر واختفى ثانية. وهجم على بيته ثانياً، ولازال مذموماً مخذولاً» تخليص ص ٢١٩- ٢٢٠.

(٤) «ثم أن الفرنساوية لما رآوا أن شرل العاشر أخرج باشا الجزائر من مملكته أيضاً صاروا يهزؤون بشرل العاشر، ويصورونه هو وباشا الجزائر فى الطرق ويكتبون فى وقائع النوادر تلميحات غريبة ونكات ظريفة» تخليص ص ٢٢٠.

الثورة وطريد الاستعمار. وربما لم يستفض الطهطاوى فى احتلال الجزائر، وهو خاص بالأنا، قدر استفاضته فى وصف الثورة الفرنسية الثانية عام ١٨٣٠، وهو خاص بالآخر. كما أنه وصف احتلال الجزائر وكأنه حدث فرنسى يتعلق بالآخر والثورة على شارل العاشر، وليس كحدث عربى إسلامى يتعلق بالأنا.

رابعاً: الأنا والآخر في المرآة الاجتماعية

ويتم وصف الأنا والآخر فى مرآة الحياة الاجتماعية لرؤية الصور المتشابهة أو المختلفة لكليهما. أحياناً يظهر التقابل صراحة مثل بخل الآخر فى مقابل كرم الأنا. وأحياناً يتم وصف الآخر وحده دون ذكر الصورة المقابلة للأنا ولكن يمكن رؤيتها ضمناً عن طريق القلب والعكس مثل رفض التقليد، ومعرفة القراءة والكتابة، وحب التغير، والمهارة والخفة، والطيشان، والثبات فى الرأى عند الآخر، والمواساة بالأقوال والأفعال والأموال دون اعلان صريح عن مقابل ذلك عند الأنا مثل التقليد، والأمية، والرتابة، والاهمال، والحرص، والتقلب، والمواساة بالأقوال والأفعال والأموال. فالآخر هو المعلن عنه، والأنا هو المسكوت عنه. ونادراً ما يحدث العكس، وهو تصوير الأنا ثم فهم الآخر ضمناً عن طريق قلب الصورة. وأحياناً يتم تصوير الآخر مثل محبة الغرباء دون أن يتضمن ذلك قلب الصورة عند الأنا أى كراهية الغرباء لأنها صورة مشتركة واحدة للأنا والآخر، ودون التصريح عن ذلك كما يحدث فى الطباع المشتركة وفى الخصال الواحدة بين الأنا والآخر. فالطهطاوى يعبر عن المعلن عنه، ويترك للقارئ المسكوت عنه مشاركة بين الكاتب والقارئ فى تحليل كل منهما للتجارب المشتركة للأنا والآخر عند من سافر ورحل أو احالة الآخر إلى الأنا عند من لم يسافر قياساً للغائب على الشاهد.

ومن أمثلة الصور المتقابلة المعكوسة ذكاء الآخر وغباء الأنا، ذكاء نصارى باريس وغباء أقباط مصر، ونظافة الآخر وقذارة الأنا، نظافة أهل باريس وقذارة أقباط مصر. والمسلمون أولى بالنظافة بناء على متطلبات دينهم. فالنظافة من الإيمان. وقد كان أهل مصر قديماً أنظف أهل الدنيا ولكن أحفادهم من القبطة لم يقلدوهم فى ذلك (١). ومن ذلك أيضاً

---

(١) «إن الباريسيين يختصون من بين كثير من النصارى بذكاء العقل ودقة الفهم وغوص ذهنهم فى العويصات، وليسوا مثل النصارى القبطة فى أنهم يميلون بالطبيعة إلى الجهل والغفلة» تخليص ص٧٥ «ومما يستحسن فى طباع الافرنج دون ما عداهم من النصارى حب النظافة الظاهرية. فإن جميع ما ابتلى الله سبحانه وتعالى قبطة مصر من الوخم والوسخ اعطاه للافرنج من النظافة ولو على ظهر البحر....مع أن النظافة من الإيمان، وليس عندهم منه مثقال ذرة. ومع ما عند الفرنساوية من النظافة الغربية بالنسبة إلى بلادنا فإنهم لا يعدون أنفسهم من الأمم كثيرة الاعتناء بالنظافة. أعظم الناس اعتناء بالنظافة أهل=

بخل الآخر وكرم الأنا، بخل باريس وكرم العرب[1]. ومن ذلك أيضاً قلة عفة النساء وعدم غيرة الرجال على عكس ما فى الإسلام من عفة وغيرة بالرغم من تفسير بعض آيات القرآن للعزيز حاكم مصر بأنه كان قليل الغيرة، وارجاع آخر هذه الصفة إلى طبيعة تربة مصر[2]. ومن ذلك أيضاً العبودية للنساء فى حين انهن عند الهمّل (الكفار) معدات للذبح وعند بلاد الشرق أمتعة للبيوت[3]. كما يكون جدل الصورة بين الأنا والآخر جدل الحضور والغياب، غيابها عند الأنا حضور عند الآخر مثل النظافة، وحضورها عند الأنا غياب عند الآخر مثل تاريخ البرامكة والسيطرة على القصور[4]. وأحياناً تكون صورة الآخر المعلنة دون ما يقابلها عند الآخر صورة سلبية مثل حب الرياء والسمعة، والافتراس كالنمور عند الغضب، وصرف الأموال فى حظوظ النفس. وأحياناً تكون صوراً إيجابية مثل قيام الآخر بالواجبات، ومعرفته بالحقوق الواجبة عليه، ووفاء الوعد، وعدم الغور والصدق، ومساواة المرآة بالرجل فى الحقوق والواجبات والسياحة والاسفار. ويركز الطهطاوى على صفة سلبية عند الآخر، وهى ما نسميه نحن بلغة العصر العنصرية القائمة على اللون. فالآخر هو الأبيض وآخره هو الأسود. الأبيض فضيلة والأسود رذيلة. الأبيض جميل والأسود قبيح. وقد نشأ ذلك نتيجة لعدم الزواج المختلط بين البيض والسود حفاظاً على نقاء العنصر وصفاء الجنس. وربما لا يعلم الطهطاوى أن هناك شعوباً بأكملها فى جزر الهند الغربية نتجت عن هذا الاختلاط بين الذكور البيض والأناث السود عنوة واغتصاباً أو زواجاً وعقداً. والجارية الزنجية

=الفلمنك» تخليص ص ٤٦ «ومما ينبغى أن يمدح به الفرنساوية نظافة بيوتهن من سائر الاوساخ وإن كانت بالنسبة لبيوت أهل الفلمنك كلاشىء. فإن أهل الفلمنك أشد جميع الأمم نظافة ظاهرية. كما أن مصر فى قديم الزمان كانوا أيضاً أعظم أهل الدنيا نظافة. ولم يقلدهم زراريهم وهم القبطية فى ذلك» تخليص ص ١١٠ - ١١١.

(١) «وهم فى الحقيقة أقرب البخل من الكرم... وفى الحقيقة أن أصل السبب هو أن الكرم فى العرب» تخليص ص ٧٦ «بمعزل عن الكرم من العرب. فليس عندهم حاتم طى ولا ابنه عدى. ولم يخرج من بلادهم معن بن زائدة الشهير بالحلم والندى» تخليص ص ١٤٥.

(٢) «ومن خصالهم الرديئة قلة عفاف كثير من نسائهم... وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الإسلام من الغيرة» تخليص ص ٧٨-٧٩ «قال الزمخشرى عند قوله تعالى حكاية عن قول العزيز «واستغفرى لربك أنك كنت من الخاطئين» ما كان العزيز إلا حليماً. وقيل أنه كان قليل الغيرة. قال الشيخ أثير الدين أبو حيان فى تفسير هذه الأية الكريمة: وتربة مصر اقتضت هذا يعنى قلة الغيرة» تخليص ص ٢٥٧.

(٣) «قال بعضهم: إن النساء عند الهمّل معدات للذبح وعند بلاد الشرق كأمتعه البيوت» تخليص ص ٧٨.

(٤) «وكم يسمع فى بلادهم عند ملوكهم ووزرائهم شىء ولا يسير مما يحكى عن بنى العباس والبرامكة أصلاً...» تخليص ص ١٤٦.

قذرة لا تستخدم حتى فى المطبخ [١]. فى حين تغنى الشعراء العرب بالجمال الأسود كما تغنى بذلك شعراء وفلاسفة الزنجية اليوم فى شعار « الأسود جميل » . وأن أعلى نشوة عند العرب شيق من الدخان من يد غلام أسود [٢]. وقد تكون صورة الأنا فى ذهن الآخر هو أننا تجار عبيد وبائعو بشر نظرا للعداء للاتراك السائد فى الغرب طوال العصر الحديث[٣].

ومع ذلك يبين الطهطاوى اتفاق الطبائع بين الأنا والآخر، بين العرب والفرنسيين أكثر من اتفاق الاتراك والفرنسيين. فالأنا هنا هم العرب وليس الاتراك. يشترك الأنا والآخر فى العرض وهو الشرف الذى يقسم به العرب ويتعاهدون به، وفى الحرية وفى الافتخار وفى النسب[٤]. كما تتفق طباع العرب والفرنسيين فى الجمع بين الشجاعة الدالة على قوة الطبيعة والعشق الدال على ضعف العقل والمزج بين الاشعار الحربية والغزل[٥]. إنما قد خان الدهر على العرب، واضمحلت هذه الصفات فيهم نظراً لما لا قوه من صنوف الذل والهوان ومشاق الظلم ونكبات الدهر مما اضطرهم إلى التذلل والسؤال باستثناء من بقى

---

(١) «ثم أن لون أهل باريس البياض المشرب بالحمرة، وقلة وجود السمرة فى أهلها المتأصلين بها. وإنما ندر ذلك لأنهم لا يزوجون عادة الزنجية للأبيض أو بالعكس محافظة على عدم الاختلاط فى اللون حتى لا يكون عندهم ابن أمة... بل لا يعدون أنه قد يكون للزنج جمال أصلاً بل أن لون السواد عندهم من صفات القبح... على أنه لا يحسن عند الفرنساوية استخدام جارية سوداء فى المطبخ ونحوه لماركز فى أذهانهم أن السودان عارون عن النظافة اللازمة» تخليص ص ٧٩– ٨٠.

(٢). « فأين هذه الأرض بما احتوت عليه من اللطائف من أرضنا التى يحيى فيها الإنسان باعطاء شيق الدخان من يد خادم فى الغالب اسود اللون» تخليص ص ١١٥.

(٣) «وقد اتفق لى ذات يوم وأنا مار فى طريق باريس أن سكرانا صاح قائلاً: يا تركى! يا تركى! وقبض بثيابى. وكنت قريباً من دكان يباع فيه السكر. قلت: لرب الحانوت: هل تريد أن تعطينى بثمن هذا الرجل سكراً أو نقلاً؟ فقال: ليس هنا مثل بلادكم يجوز التصرف فى النوع الإنسانى...» تخليص ص ١١٥.

(٤) «ظهر لى بعد التأمل فى آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية أنهم أقرب شبها بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الأجناس. وأقوى مظنة العرب بأمور كالعرض والحرية والافتخار. ويسمون العرض شرفاً، ويقسمون به عند المهمات. وإذا عهدوا عاهدوا عليه ووفوا بعهودهم. ولا شك أن العرض عند العرب العرباء أهم صفات الإنسان كما تدل على ذلك أشعارهم وتبرهن عليه آثارهم» تخليص ص٢٥٦. «وأما الحرية التى تتطلبها الافرنج دائماً فكانت أيضاً من طباع العرب فى قديم الزمان». «افتخار النعمان بفضل العرب» تخليص ص ٢٥٩ ص ٢٦٢. «فما من أمة إلا وفضلتها العرب» تخليص ص ٢٥٩. «وليس من العرب إلا ويسمى أباه أبا فأبا» تخليص ص ٢٦٠.

(٥) «ومما يستغرب أن رجال العسكرية منهم من طباعه توافق طباع العرب العرباء فى شدة الشجاعة الدالة على قوة الطبيعة وشدة العشق الدالة ظاهراً على ضعف العقل ومزاجهم كالعرب فى الاشعار الحربية بالغزل. فقد رأيت لهم كلاما كثيراً يقرب من كلام بعض شعراء العرب» تخليص ص ١٦٢.

منهم على الفطرة عالى الهمة. فالصفات فطرية فى النفس تذهب بها نوائب الدهر وصروف الزمان(١). ويتفق الطبعان فى كره الشذوذ الجنسى. ويبدو أن الطهطاوى هنا يدرك الظاهرة خارج تاريخها على غير العادة. فعشق الغلمان معروف عند العرب فى الجزيرة وفى الأندلس. والشذوذ الجنسى أصبح سنة شائعة عند الأوربيين الآن، وحق طبيعى من حقوق الإنسان، وأحد مظاهر الحرية الجسدية(٢). وبالرغم من عدم ارخاء النساء شعورهن إلا أن النساء العربيات فى القاهرة بدأن استعمال الشعر المستعار على طريق الفرنسيين(٣). أما المسرح فإنه نساء ورجال يشبهون العوالم فى مصر. وتصور حيلة غرق فرعون ومعجزات موسى. كما يعيد تمثيل مصر وكأن الإنسان على منارة السلطان حسن مثلاً. أما «البال» الخاص فهو دعوة جماعة للرقص والغناء والنزهة مثل الفرح فى مصر. الرقص عند الآخر فن من الفنون أشار إليه المسعودى ولا تشم منه العهر أبداً، بخلاف الرقص فى أرض مصر فإنه من خصوصيات النساء لتهييج الشهوات. أما الكرنفال فإنه يشبه أيام الرفاع عند أقباط مصر، وهى أيام يرخص فيها للنساء والرجال التشبه ببعضهم البعض تخفياً وتستراً(٤). ولا ينسى الطهطاوى كعالم أخلاق وليس فقط كأخلاقى أن يكشف عن الوضع الطبقى للسلوك الأخلاقى، فالاغنياء والفقراء على السواء كطرفى نقيض لا يعرفون العفة. إنما لا تعرفها إلا الطبقة المتوسطة، طبقة القانون والنظام(٥).

---

(١) «فمادة العرض التى تشبه الفرنساوية فيها العرب هو اعتبار المروءة... وهذه الصفة من الصفات الموجودة عند العرب والمركوزة فى طباعهم الشريفة. وإن كانت الأن قد تلاشت فيهم واضمحلت فإنما هو لكونهم قاسوا مشاق الظلم ونكبات الدهر وأحوجهم الحال إلى التذلل والسؤال. ومع ذلك فقد بقى منهم من هو على أصل الفطرة العربية عفيف النفس عالى الهمة» تخليص ص٢٥٨- ٢٥٩.

(٢) «ومن الأمور المستحسنة فى طباعهم الشبيهة حقاً بطباع العرب عدم ميلهم إلى حب الاحداث والتشبب فيهم أصلاً» تخليص ص ٧٨.

(٣) «ومن خصالهن التى لا يمكن للإنسان أن لا يستحسنها منهن عدم ارخائهن الشعور كعادة نساء العرب» تخليص ص ١١٨. «ومن الغريب أنها (الباروكة) تستعمل الآن فى مصر بين نساء القاهرة» تخليص ص ١١٨.

(٤) «ثم النساء اللاعبات والرجال يشبهون العوالم فى مصر» تخليص ص ١١٩- ١٢٠. «ومن المتنزهات جمعية الناس كضمة مصر» تخليص ص ١٢٢. «الرقص عندهم فن من الفنون وقد أشار إليه المسعودى فى «مروج الذهب... بخلاف الرقص فى أرض مصر فإنه من خصوصيات النساء لأنه لتهييج الشهوات. وأما فى باريس فإنه نط مخصوص لا تشم منه رائحة العهر أبداً» تخليص ص ١٢٢. «ومن المواسم العامة عندهم أيام تسمى أيام الكرنوال وتسمى عند قبطية مصر أيام الرفاع. وهى عدة أيام يرخص لسائر الناس فيها سائر التقليدات والتشكيلات فيتشكل الرجل تشكل أمرأة، والمرأة فى صورة رجل» تخليص ص ١٢٣.

(٥) «إن العفة تستولى على قلوب النساء المنسوبات إلى الرتبة الوسطى من النساء دون نساء الأعيان والرعاع. فنساءهاتين الرتبتين يقع عندهن الشبهة كثيراً ويتهمون فى الغالب» تخليص ص ٢٥٨.

ثم يعرض الطهطاوى التشابه والاختلاف بين الأنا والآخر فى الاعراف والعادات الاجتماعية. فسيدة البيت عند الآخر تستقبل الضيوف وعندنا الخادم الأسود. وأن تشابهت البيوت من الداخل فى تقسيم الغرف ووظائفها فإن الحارات عند الآخر ليست لها بوابات كما هو الحال فى مصر[١]. وفى داخل المنزل يكون الجلوس عند الآخر ويأكلون بالشوكة والسكين لأنه أنظف وأسلم عاقبة فى أطباق منفردة لكل فرد وليس كما هو الحال فى مصر بالاصابع والأيادى من قصعة جماعية واحدة[٢]. وأوانيهم خزف مطلاة فى حين أن أوانيننا صحون من النحاس. يأكلون بنظام «الكورسات» صنفا وراء صنف، ونحن نأكل طعاماً واحداً أو عدة أطعمة فى نفس الوقت. وليس لديهم أسماء كثيرة تدل على الخمر كما عند العرب بالرغم من تحليل الخمر لديهم وتحريمها عندنا. ويتم ذبح الثيران عندهم بضربها وتدويخها قبل ذبحها، وحمداً لله أننا لسنا ثيراناً فى بلاد الافرنج[٣]. أما المقهى فهى عندهم فكر وثقافة وعندنا مجمع للحرافيش[٤]. ووظيفة المرآة لديهم الجمال وتكبير المكان وعندنا انعكاس الصورة[٥]. أما حمامات باريس فهى نظيفة على عكس حمامات مصر حتى ولو كانت حمامات مصر أنفع وأتقن وأحسن. وليس عندهم مغطس كما عندنا فى مصر[٦]. وفى باريس عربات للمواصلات وفى مصر الحمير[٧]. ونادراً ما يكون خدم فى باريس مع كثرة الخدم فى القاهرة[٨].

---

(١) «ثم أن البيت عندهم كما فى بيوت القاهرة مشتمل على عدة مساكن مستقلة... وليس على الحارات بواب أصلاً وليس لها أبواب كما فى مصر» تخليص ص ١٠٩.

(٢) «لأن هذه البلاد يستغربون جلوس الإنسان على نحو سجادة مفروشة على الأرض فضلاً عن الجلوس بالأرض» تخليص ص ٥٤. «ويزعمون (الشوكة والسكين) أن هذه أنظف وأسلم عاقبة» تخليص ص ٥٤.

(٣) «يعنى بين زوره ورقبته ثم يقطعونه بعكس ما نفعل.. جاء (الخادم) يستجير ويحمد الله تعالى حيث لم يجعله ثورا فى بلاد الافرنج والاذاق المذاب كالثيران» تخليص ص ٢١٣.

(٤) «والمقاهى عندهم ليست مجمعاً للحرافيش بل هى مجمع لارباب الحشمة» تخليص ص ٥٥.

(٥) «فعادة المرآة عندنا أن نتنى صورة الإنسان... وعادتها عند الافرنج بسبب تعددها على الجدران وعظم صورته أن تعدد الصورة الواحدة فى سائر الجوانب والأركان» تخليص ص ٥٦.

(٦) «والحمامات فى باريس متنوعة. وفى الحقيقة هى أنظف من حمامات مصر. غير أن حمامات مصر أنفع منها وأتقن وأحسن فى الجملة... وليس عندهم مغطس عام كما فى مصر» تخليص ص ١٢٧.

(٧) «مركوب الفياكرة أو الكيروبولة تكون أجرته بالساعة أو يستأجره من محل آخر وأجرة ذلك محدودة لا تزيد ولا تنقص ووجودها فى سائر طرق باريس أكثر من وجود الحمير فى طريق القاهرة» تخليص ص ١٥١.

(٨) «فأنظر الفرق بين باريس ومصر حيث أن العسكرى بمصر له عدة خدم» تخليص ص ١٥٣.

خامساً: الأنا وتعريب الآخر

ولما كان التقابل بين الأنا والآخر هو تقابل لغوى، بين اللغة العربية واللغة الفرنسية فقد استطاعت الأنا تعريب الآخر أكثر مما استطاع الآخر فرنسة الأنا. وبدأت أولى مراحل عملية النقل اللغوى الحديث تعريب لغة الآخر وترجمتها إلى لغة الأنا. وليس الأمر مجرد نقل آلى بل أنه يكشف عن منطق داخلى محكم وعن تصور عام ابتداء من معانى الألفاظ. فباريس كرسى مملكة الفرنسيس مثل اسلامبول تحت الدولة العلية، ولوندرة تخت بلاد الانجليز، وباريز تخت بلاد الفرنسيس. والقاهرة قاعدة حكم مصر مثل بكين قاعدة الصين، وقلقوطا قاعدة بلاد الهند، وسنار قاعدة بلاد النوبة[1]. وتتم ترجمة باريز طبقا لقواعد النسبة فى اللغة العربية. كما يتم نقل اللفظ بعبارة شارحة وليس فقط بلفظ واحد. فأمريكا تعنى عجائب المخلوقات أو الدنيا الجديدة أو هند الغرب، والشنزلزيه رياض الجنة[2]. وأحياناً يكتفى بالتعريب أى النقل الصوتى مثل الرسطراطورات (المطاعم) كرنوال، (كرنفال)[3]. وفى أغلب الأحيان تظهر لغة الأنا وكأنها الحاوى للغة الآخر. فالملكى هو السلطانى فى المرصد السلطانى، والمراكب السلطانية، وأكاديمية الحكمة السلطانية، وأكاديمية العلوم السلطانية. وديوان الحكماء السلطانى والمعامل السلطانية فى مقابل المعامل غير السلطانية، ودوك دورليان وهو الآن السلطان، والعيلة السلطانية. والخزانة السلطانية، والمدارس السلطانية، ودار كتب خانة السلطانية، وخزانة الكتب السلطانية والمراكب السلطانية[4]. وهناك البنادر الأصلية ببلاد آسيا وبلاد أفريقيا وبلاد أمريكا الشمالية. أى الدول أو الاقطار الرئيسية[5]. والقانون الفرنسى هو الشريعة[6]. والمحتسب يأمر الخبازين بصناعة الخبز[7]. والدولة العثمانية فى حرابة مع الدولة الموسقوبية[8]. والميتولوچيا جاهلية اليونان وخرافاتهم[9].

---

(١) وهناك أيضاً مدينة نابلى كرسى هذا الملك، وكرسى ملك الأندلس، تخليص ص ١٠ ص ٢٨ ص ٣٢ ص ٥٠ ص ٦٦.
(٢) تخليص ص ٢٧ ص ١٢٣.
(٣) تخليص ص ١٢٣.
(٤) تخليص ص ٦٤ ص ١٣١ ص ص ١٥٠ ص ١٥٣ ص ١٥٧ ص ١٦٢ ص ١٦٥ ص ١٦٧ ص ١٦٩ص ١٨٥ ص ١٨٧ ص ٢٢٣ ص ٢٥٦.
(٥) تخليص ص ٢٨.
(٦) «ويسمى القانون عند الفرنساوية شريعة» تخليص ص ٩٤.
(٧) تخليص ص ١١٣ «فلما سمع بذلك ولاة الحسبة حضروا فى المحال العامة» (ثورة ١٨٣٠) تخليص ص ٢٠٦.
(٨) تخليص ص ١٩٢.
(٩) تخليص ص ١٩٦.

واستصلاح العدد خير من استهلاكه[1]. ووزير الداخلية نظير الكتخدافى فى بر مصر، ووزير الخزانة نظير الخازندار، ووزير الأمور الخارجية نظير رئيس افندى بالدول العثمانية، ووزير الحرب نظير ناظر عموم الجهادية. وعندهم يعدونه من الوزراء وعندنا ليس وزيراً[2]. والآخر هم الفرنجة أو الافرنج التسمية القديمة فى مقابل بر مصر أو العرب أو المسلمين[3]. وأحياناً تحيل اللغة ليس إلى مجرد اللفظ المقابل أو المعنى المرادف بل إلى الشىء ذاته. فأكاديمية فرنسا هو الجامع الأزهر. والاكاديميون يقال لهم أفلاطنيون وهم مشهورون فى كتب العربية بالاشراقيين[4].

ثم يركز الطهطاوى على اللغة العربية ككل وأساليب البيان والبلاغة فيها بالمقارنة مع اللغة الفرنسية وذلك فى معرض الحديث عن اللغة الفرنسية. وكان الحديث عن اللغة العربية أكثر من اللغة الفرنسية. الفرنسية مجرد مناسبة. الفرنسية الموضوع الظاهرى، والعربية الموضوع الحقيقى. فالآخر ما هو إلا ظاهر الأنا. فاللغة العربية أفصح اللغات وأعظمها وأوسعها وأعلاها على السمع. لا تعرف المطولات على عكس اللغة الفرنساوية، تعبيراتها موجزة وقصيرة.فاللسان العربى هو أعظم اللغات وأبهج. لا يحسن التكلم بها إلا العرب. أما الاعاجم المحدثون مثل المستشرقين فلا تفهم لغة العرب ولا تخشى الكلام بها. لا يتحدث العربية إلا العربى[5].بل أن دراسات المستشرقين فى اللغة ركيكة على عكس الدراسات البليغة للقدماء. وما أشهر نوادر الفارابى فى اتساع علمه باللغات [6].وترجمة الفرنسية إلى العربية هو أخراج لها من ظلمات الكفر إلى نور الإسلام. فاللغة أيضاً مثل الإنسان تكفر وتؤمن بالرغم من أن كل ترجمة تنقص عن الأصل[7]. وأهم ما فى اللغة العربية وما يميزها به عن باقى اللغات هو البلاغة والمحسنات البديعية التى تخلو عنها اللغة الفرنسية[8].

---

(١) تخليص ص ٢٠٧.

(٢) تخليص ص ٩٤.

(٣) تخليص ص٦٥.

(٤) «كما إذا قيل أكدمة مصر فالمراد به الجامع الأزهر لأن المراد به ديوان أكابر علماء مصر» تخليص ص ١٦٦.

(٥) تخليص ص ٨٢- ٨٣ «البارون دى ساسى لا يمكنه أن يتكلم بالعربية إلا فى غاية الصعوبة بالرغم من تأليفه» التحفة السنية فى علم العربية، تخليص ص ٨٦- ٨٧.

(٦) تخليص ص٨٧- ٨٩.

(٧) تخليص ص ٨٩- ٩١.

(٨) «ولا بالمحسنات البديعية اللفظية فإنه (اللسان الفرنسى) خال عنها وكذا غالب المحسنات البديعية المعنوية ظرافة ما يترجم لهم من العربية مما يكون مزيناً بذلك» تخليص ص ٨١.

وقد يبدو الأمر كذلك نظراً لأن علم تحسين العبارة ضعيف فى اللغات الأفرنجية. لذلك كان اعجاز القرآن للبشر من خصوصيات اللغة العربية لتفردها بأساليب فى البلاغة لا وجود لها فى سائر اللغات. ومن البيان يبدأ الإيمان. ومن أسرار التنزيل يبدأ التأويل(١). إن اللغة العربية لغة حية وليست مهجورة، يتكلم بها العرب حتى الآن، وأن كانت تبدو لغة صعبة فى مقابل اللغة الفرنسية السهلة(٢). والسؤال هو: إلى أى حد يختص علم البلاغة باللغة العربية؟ وماذا عن علم «الريطوريقى» المعروف منذ المنطق اليونانى حتى علوم البلاغة الحديثة؟ وإذا كانت اللغة العربية لغة بيان وفصاحة فإلى أى حد يمكن الحكم عليها كما يفعل بعض المفكرين العرب المعاصرين بأنها لغة أنشاء أقرب منها إلى لغة خبر، وأنها لغة أدب أقرب منها إلى لغة علم؟

أما فنون اللغة مثل النحو والشعر والكتابة فإنها ليست خاصة بالعرب وحدهم.فعلم النحو عند الفرنسيين يشمل علوم اللغة كلها أى ما يسمى عندنا علوم اللغة العربية(٣). وكذلك فن الشعر ليس خاصاً بالعرب بل عام فى كل لغة طبقاً لفن شعرها. أما علم العروض فهو خاص باللغة العربية. أما فى اللغة الفرنسية فلا يوجد تفقيه للنثر(٤). أما فن الكتابة وأنواعها واتجاهاتها من اليسار إلى اليمين فى اللغات الافرنجية، ومن أعلى إلى أسفل فى لغة الصين أو من اليمين إلى اليسار فى لغة العرب، وهو أقرب إلى الطبع، فإنه أحد فنون اللغة عرفه

---

(١) «وهذا العلم بهذه الحيثية ليس من خواص اللغة العربية بل قد يكون فى أى لغة كانت... فإنه يشبه أن يكون من خواص اللغة العربية لضعف فى اللغات الافرنجية. وبلاغة أسلوب القرآن الذى نزل اعجازاً للبشر من خصوصيات اللغة العربية... فإن هذا مقبول فى غير اللغة العربية كما هو مقبول فيها... فإن هذا التشبيه حسن فى اللغة العربية غير مقبول أصلاً فى اللغة الافرنجية... وأعظم نفع فى ذلك العلم التوصل إلى معرفة اسرار التنزيل واعجازه وذلك لأن النبى صلعم بعث زمن شعر ونظمه وكهانة. فأيده الله سبحانه وتعالى بالقرآن الذى لو اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً. فظهر لارباب العقول الصائبة أنه كلام قادر، يقدر ولا يقدر عليه، وأنه لا يشبه كلام المخلوقين. فآمنوا به واتبعوه إلا من حق عليه العذاب. فنزل القرآن الشريف على مقتضيات الأحوال. وكانت سائر عباراته مناسبة للأحوال لفظاً ومعنى» تخليص ص ٢٣٧ – ٢٣٨.

(٢) «وهى قسمان: لغة مستعملة ولغة مهجورة. فالأولى ما يتكلم بها الآن كلغة العرب...» تخليص ص ٢٢٩. «سهولة لغتهم.. بخلاف اللغة العربية مثلاً» تخليص ص ١٦٠.

(٣) «أغرمير عند الفرنسيس ومعناه فن تركيب الكلام من لغة من اللغات فكأنه يقول فن النحو فيدخل فيه سائر ما يتعلق باللغة كما تقول نحن علوم العربية ونريد بها الأثنى عشر علماً. والظاهر أن هذه العلوم جديرة بأن تسمى مباحث علم العربية فقط» تخليص ص ٨٢.

(٤) «ونظم الشعر غير خاص بلغة العرب. فإن كل لغة يمكن النظم فيها بمقتضى علم شعرها. نعم، فن العروض على الكيفية الخاصة به المدون عليها فى لغة العرب وحصره فى البحور الخمسة عشر المستعملة هو لخصوص اللغة العربية وليس فى اللغة الفرنساوية تفقيه النثر» تخليص ص ٢٣١.

العرب منذ زمن أيوب عليه السلام[١]. ويتعرض الطهطاوى لعلوم أخرى مثل المنطق والتاريخ. ففى فصل المنطق لا يذكر دور الشراح المسلمين، ولا يأتى بشيء ذى دلالة خاصة بالنسبة لتعريب المنطق بل مجرد معلومات عامة عن العلم خارجة عن جدل اللغة العربية أو الفرنسية[٢]. أما علم التاريخ فإنه علم حديث من العلوم العربية ولم تؤلف فيه العرب إلا فى الأزمنة الأخيرة[٣]. ويعنى الطهطاوى بطبيعة الحال التاريخ الحديث وليس التاريخ القديم.

وأخيراً يتحدث الطهطاوى عن المؤسسات التعليمية من معاهد وكليات ومدارس لتعليم اللغة ومكتبات وخزانات عامة ثم عن التأليف وسن الابداع فيه. ففى مكتب اللغات الشرقية المستعملة وفى الكوليج الفرنساوية يتعلم الناس العربية والفارسية وسائر اللغات الشرقية[٤]. أما المكتبات العامة فهى كثيرة، يندر وجود مثلها فى بر مصر، وبها مصاحف تلقى الاحترام الواجب. ويعيب الطهطاوى السماح بقراءتها أو ترجمتها مع أنه يعترف بفائدة ذلك فى نشر الإسلام والاعتراف بأن الإسلام أصفى الأديان[٥]. أما سن الابداع فهو عند الأنا مبكر جداً فى حين أنه عند الآخر فى حاجة إلى تعلم أولاً حتى يبدع ثانياً[٦].

سادساً: علوم الأنا وعلوم الآخر

ويظهر التقابل بين الأنا والآخر فى العلوم، علوم الدين وعلوم الدنيا. لقد تفوق الأنا فى علوم الدين فى حين تفوق الآخر فى علوم الدنيا. الأنا صاحب العلوم الشرعية والآخر

---

(١) تخليص ص ٢٣٥.

(٢) المقالة السادسة، الفصل الخامس «فى المنطق»، تخليص ص ٢٣٩- ٢٤٢، الفصل السادس «فى المقولات العشرة المنسوبة إلى أرسطو» تخليص ص ٢٤٣- ٢٤٤.

(٣) «وأنظر ما المراد بالتاريخ وبكونه عن العلوم العربية... ولم تؤلف فيه العرب إلا فى الأزمنة الأخيرة» تخليص ص ٨٢.

(٤) تخليص ص ٦٢ ص ١٦٩- ١٧٠.

(٥) «وفيها مبلغ عظيم من الكتب العربية الخزائنية التى يندر وجودها بمصر أو بغيرها. وفيه عدة مصاحف لا نظيراً لها أبداً. ثم أن المصاحف التى عند الفرنساوية فى خزائنهم غير مهانة بل هى مصونة غاية الصون وإن كان عدم اهانتها حاصلاً غير مقصود. غير أن الضرر فى كونهم يسلمونها لمن يريد أن يقرأ القرآن منهم أو يترجمه أو نحو ذلك... وتوجد المصاحف للبيع فى مدينة باريس. وبعضهم لخص من القرآن العظيم سائر الآيات التى أختارها للترجمة ثم ترجمها وضم إليها قواعد الإسلام وبعض شعبه وقال فى كتابه: أنه يظهر أن دين الرسلام هو أصفى الأديان وأنه مشتمل على ما لا يوجد فى غيره من الأديان» تخليص ص ١٦٢.

(٦) «فكان هذه السن عند سائر الأمم سن انتهاء الناجب. فالنظر إلى الأخضرى فإنه فى سن أحدى وعشرين سنة قد نظم رسالة السلم وشرحها. وكذلك العلامة الأمير فإنه دون العشرين بيسير صنف مجموعة فتورك على قول الأخضر» تخليص ص ١٦١.

صاحب العلوم الدنيوية. وإذا كان الآخر قد استعاض بالعلوم الدينية العلوم السياسية والقانونية فإن الأنا مازال فى حاجة إلى العلوم الدنيوية. وإذا كان سبب قوة الآخر هو العلوم الدنيوية فإن سبب ضعف الأنا هو ضياع هذه العلوم منها. كان سبب استعمار الافرنج لأمريكا قدرتهم على ركوب البحر ومعرفة قواعد علوم الفلك والجغرافيا وحبهم للسفر والمغامرة ورغبتهم فى المعاملات وفى التجارات. كما اتقن الافرنج الرياضيات والطبيعيات بل وما وراء الطبيعيات أفضل من المتقدمين، وأقاموا البراهن على خلود الأرواح واستحقاق الثواب والعقاب(١). عرف الآخر الدنيا فعرف الدين، وعرف الأنا الدين فجهل الدين والدنيا معاً. وقد جهلنا الفنون أو العلوم العامة والخاصة معاً(٢). وإذا كان الغرب قد فرق بين العلم والفن وأبدع فى كليهما فإننا وحّدنا بينهما وتأخرنا فيهما(٣). وإذا كان الغرب قد برع فى العلوم الرياضية والطبيعية ولم يهتد إلى طريق النجاة فى الآخرة فإننا قد برعنا فى العلوم الدينية ولم نهتد إلى طريق الصلاح فى الدنيا(٤).

---

(١) «إن بلاد الافرنج الآن فى غاية البراعة فى العلوم الحكمية وأعلاها فى التبحر من ذلك بلاد الانكيز والفرنسيس والنمسا. فإن حكماءها فاقوا الحكماء المتقدمين... واتقنوا الرياضيات والطبيعيات والآلهيات وما وراء الطبيعيات أشد اتقان. وفلسفتهم أخلص من فلسفة المتقدمين لما أنهم يقيمون الأدلة على وجود الله وبقاء الأرواح والثواب والعقاب» تخليص ص ١٢، «وسبب قوة الافرنج فى علم ركوب البحر ومعرفتهم العلوم الفلكية والجغرافية ورغبتهم فى المعاملات والتجارات وحبهم للسفر» تخليص ص ٣٠، «وأنطقتها بحثّ ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع فإن كمال ذلك ببلاد الافرنج أمر ثابت شائع. والحق أحق أن يتبع. ولعمر الله أننى مدة أقامتى بهذه البلاد فى حسرة على تمتعها بذلك وخلو ممالك الإسلام منه» تخليص ص ١١، «فإذا نظرت بعين الحقيقة رأيت سائر هذه العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الافرنج ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا. ومن جهل شيئاً فهو دون من أتقن ذلك الشيء. وكلما تكبر الإنسان عن تعلمه شيئاً مات بحسرته» تخليص ص ٢٣. «وهذه الفنون أما واهية فى مصر أو مفقودة بالكلية» تخليص ص ٢١.

(٢) العامة هى: الحساب والهندسة والجغرافيا والتاريخ والرسم. والخاصة قسمان: علم أول وهو تدبير الأمور الملكية: الحقوق الطبيعية والحقوق البشرية والحقوق الوضعية وعلم أحوال البلدان. وعلم ثانى مثل العلوم العسكرية والبحرية والهندسية والميكانيكية وعلوم الحياة والرى بالمدفع والمعادن والطب والسباكة والفلاحة والنقاشة والتاريخ الطبيعى والسفارة والترجمة» تلخيص ص ٢١.

(٣) العلم رياضى مثل الحساب والهندسة والجبر والمقابلة أو غير رياضى مثل الطبيعيات (التولدات، النباتات، المعادن، الحيوانات). والفنون أما عقلية كالفصاحة (البلاغة) والنحو (المنطق) والشر والرسم والنحاتة والموسيقى أو عملية كالحرف والصناعات. «هذا هو تقسيم الافرنج والا فعندنا أن العلوم والفنون فى الغالب شيء واحد وإنما يفرق بين كون الفن علماً مستقلاً بنفسه وآلة غيره» تخليص ص ٢٢٧.

(٤) «البلاد الافرنجية قد بلغت أقصى مراتب البراعة فى العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة، أصولها وفروعها. ولبعضهم نوع مشاركة فى بعض العلوم العربية»، وتوصلوا إلى دقائقها واسرارها... غير أنهم لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم، ولم يسلكوا سبيل النجاة أبداً. وكما أن البلاد الإسلامية قد برعت فى العلوم الشرعية والعمل بها وفى العلوم العقلية وأهملت العلوم الحكمية بجملتها. فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية فى كسب ما لا تعرفه. ولهذا حكم الافرنج بأن علماء الإسلام إنما يعرفون شريعتهم ولسانهم يعنى ما يتعلق باللغة العربية ولكن يعترفون لنا بأنا كنا أساتيذهم فى سائر العلوم، وبقدمنا عليهم، ومن المقرر فى الأذهان وفى خارج الاعيان أن الفضل للمتقدم. أو ليس أن المتأخر يعترف من فضالته ويهتدى بدلالته» تخليص ص ١٦ - ١٧.

ويبين الطهطاوى أن المعارف أيضاً تتطور بتطور التاريخ وأن العلوم الدنيوية آخر مرحلة من تطور المعرفة. وقد سار هذا التطور فى ثلاثة مراحل. الأولى عند الهمّل المتوحشين (السودان)، والثانية عند البرابرة الخشنين (عرب البادية)، والثالثة عند أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن والتحضر المتطرفين (مصر والشام واليمن والروم والعجم والافرنج والمغرب وسنار وأمريكا وجزائر البحر المحيط)[١]. فالعلوم الدنيوية تطور ورقى بالنسبة للعلوم الدينية على عكس ما يقال حالياً عند دعاة العلم والإيمان، والايهام بأننا أفضل بالدين، وهم أسوء بالعلم، وأننا ننقل علومهم فنأخذ الحسنين، وهم يصبحون من الأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. إنما التبحر فى العلمين واجب كما هو الحال عند القساوسة العلماء وليس كعلماء الأزهر عندنا الذين لا يعرفون إلا العلوم الدينية [٢]. ولو كانت لهم ضلالات فى العلوم الدنيوية مخالفة للكتاب والسنة فإنه يصعب ردها. أما بالنسبة للعلوم الفلسفية الخالصة فإنه يمكن اعتبار الكتاب والسنة مقياساً ودليلاً درءاً للأخطاء وحفاظاً على حيوية العقيدة[٣].

ويفصل الطهطاوى بعض العلوم ويبين مدى تقدم مصر فيها قديماً أو حديثاً بالنسبة لتقدم الأوربيين. فطريقة الحساب فى مصر ووضع الآحاد والعشرات والمئات والألوف من اليمين إلى اليسار هى نفس طريقة الغربيين فيما دون المائة[٤]. والعلوم البيطرية الغربية تقوم على التجارب على أصناف البهائم وتخليطها خاصة فى الخيل، العربى مع الأندلسى[٥].

---

(١) تخليص ص ١٦.

(٢) «ولا تتوهم أن علماء الفرنسيس هم القسوس لأن القسوس إنما هم علماء الدين فقط. وقد يوجد من القسوس من هو عالم أيضاً. وأما ما يطلق عليه أسم العلماء فهو من له معرفة فى العلوم العقلية. ومعرفة العلماء فى فروع الشريعة النصرانية هينة جداً. فإذا قيل فى فرنسا هذا الإنسان عالم لا يفهم منه أنه يعرف فى دينه بل أنه يعرف علما من العلوم الأخر، وسيظهر بك فضل هؤلاء النصارى فى العلوم عمن عداهم. وبذلك تعرف خلو بلادنا عن كثير منها، وأن الجامع الأزهر المعمور بالقاهرة وجامع بنى أمية بالشام وجامع الزيتونة بتونس وجامع القرويين بفاس ومدارس بخارى ونحو ذلك كلها زاهرة بالعلوم النقلية وبعض العقلية كعلوم العربية والمنطق ونحوه من العلوم الآلية» تلخيص ص ١٦١.

(٣) «غير أن لهم فى العلوم الحكمية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الانسان ردها ... يجب على من أراد الخوض فى لغة الفرنساوية المشتملة على شئ من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسنة حتى لا يغتر بذلك ولا يفتر اعتقاده وإلا ضاع يقينه» تخليص ص ١٥٩ - ١٦٠.

(٤) تخليص ص ٢٤٦.

(٥) تخليص ص ١٧١.

وفى التشريح يتم الَتحنيط أيضاً كما حدث لجثة المرحوم سليمان الحلبى الذى استشهد بقتله الجنرال كليبر أثناء الحملة الفرنسية على مصر. وقد برع الأوربيون فى العلوم الطبية مثل القدماء للوقاية والعلاج[1]. ويذكر الطهطاوى نصاً مترجماً من الخواجة يعقوب فى تاريخ مصر يذكر تقدمها السالف وينوح على تأخزها الحالى مرجعاً ذلك إلى انفراض «الجنس المصرى» الأول وتحوله إلى خليط من الاخباس الأفريقية والأسيوية تساهم كلها فى صنع الحضارة على بر النيل ودون أن يرد الطهطاوى على هذا التفسير العرقى للتقدم فى تاريخ مصر[2].

وتستطيع الشريعة الإسلامية التى تقوم على العقل وعلى رعاية مصالح الناس، وعلى التحسين والتقبيح العقليين تجاوز هذا التقابل بين الأنا والآخر، بين علوم الدين وعلوم الدنيا والذى يصل أحياناً إلى التناقض بين دار الإيمان ودار الكفر، دار القرب ودار البعد، دار الرخص ودار الغلاء[3]. الشريعة الإسلامية مقياس الحكم. وهى نفسها تقوم على حكم العقل وعلى رعاية المصالح العامة. والحكم الشرعى والشرف الذاتى نفس الحكم، الشرع والوجود نفس الشىء. الشرع شرف الوجود، والوجود تحقق الشرع[4]. والعقل والشرع كلاهما تأكيد على المعرفة الوجدانية. فالإنسان على الفطرة، يعرف بالوجدان أولاً ثم

---

(١) تخليص ص ١٦٤- ١٦٥ ص ١٢٩ - ١١٤.

(٢) «ومع ذلك فلم يحل ببلد من بلاد الدنيا من النكبات العجيبة والبلايا الغريبة مثل ما حل بمصر المباركة المصابة بالشقاء التى كانت خيولها تسبق سالفاً خيول سائر الممالك فى الركض فى ميادين الفخار والعلم والحكمة فكأن الدهر اراد أن يصب على هذه البلاد دفعة واحدة أما نعيم الانعام أو عذاب الانتقام، مع أنه لم يكن من الأم مثل قدماء مصر فى كونهم بذلوا جهدهم فى الجلوس على مبانى هياكلهم المشيدة، وأرادوا بذلك أن يكونوا مؤبدين فبادوا جميعاً وانقرضوا حتى أن أهل مصر الموجودين الآن ليسوا جنساً من أجناس الأم بل هم طائفة متجمعه من مواد غير متجانسة ومنسوبون إلى عدة جنوس مختلفة من بلاد آسيا وأفريقيا. فهم مثل خليط، من غير قياس مشترك وتقاطيع شكل صورهم لا تتقوم منها صورة متحدة بها يعرف كون الإنسان مصرياً من سمنته فكانما سائر بلاد الدنيا اشتركت فى تأهيل بر النيل» تخليص ص ٢٤٨- ٢٤٩.

(٣) «فى ذكر ما يظهر لى من سبب ارتحالنا إلى هذه البلاد التى هى ديار كفر وعناد، وبعيدة غاية الابتعاد، وكثيرة المصاريف لشدة غلو الاسعار فيها غاية الاشتداد» تخليص ص ١٥.

(٤) «ومن المعلوم أنى لا استحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية» «تخليص ص ١١. «وأن تستحسن وتستقبح ما نراه حسناً أو قبيحاً... وهذا كله بالنظر للإسلام والأمور الشرعية والشرف الذاتى فإن المراد بالشرف ما يعم الشرعى وغيرها» تخليص ص ١٧١.

تحصل المعارف بالصدفة أو بالالهام والإيحاء. الارتحال من بر مصر إلى فرنسا مناسبة لاظهار كيف يتعلم الإنسان، وكيف تنشأ الاختراعات، وكيف يبدأ الإنسان بالدين وينتهى إلى العلم حينما يرى الأنا ذاته فى مرآة الآخر، وعندما يرى الآخر فى مرآة الأنا[(١)].

وعلى هذا النحو يمكن أن تتقدم الأمتان، أمة الإسلام والأم الغربية، الأولى بحكم الشرع والثانية بحكم العقل، وكلاهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، قاعدة الاعتزال الأول وأحد أصوله الخمسة بالرغم مما يظهر من ثنايا الطهطاوى من أشعرية ظاهرة لا بعجب أذن أن تتقدم أمة الإسلام. فهى أولى بسائر العلوم الحكمية والفنون والعدل والانصاف[(٢)]. ومن الطبيعى أن تتقدم الأمة الفرنسية لاقامتها علومها السياسية على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين كما بدأ ذلك فى «روح الشرائع» لمونتسكيو، ابن خلدون الغرب كما أن ابن خلدون لدينا هو مونتسكيو الشرق[(٣)]. والأمة الفرنسية أحدى الفرق غير الإسلامية كما سماها القدماء ولكنها من حيث التحسين والتقبيح العقليين تتفق أو تختلف مع الفرق الإسلامية. وأن العمران بديل عن الدين، وأن السياسة مثل الشريعة، والعلوم السياسية بديل عن العلوم الشرعية، وأن الحكماء مثل الأنبياء كما قال الفلاسفة القدماء. وتنكر القضاء والقدر اعتماداً على الفعل الحر ولما فى المبالغة فى اثباته من اتكال. وتنأى عن الجدل وتستعمل البرهان. وترى أن التدبير أفضل من التقدير، وأن التدبير هو أحد أشكال العناية[(٤)]. ومثل ذلك قاله المعتزلة والحكماء من قبل. فلا فرق بين الأنا والآخر، بين الدين والدنيا، بين التنزيل والتأويل، بين النقل والعقل، بين الموروث والوافد بناء على

---

(١) «إن الأصل فى الإنسان الساذجية. والخاوى عن الزينة. والوجود على أصل الفطرة، لا يعرف إلا الأمور الوجدانية. ثم طرأ على بعض الناس عدة معارف لم يسبقه بها وإنما كشفت له بالصدفة والاتفاق أو بالالهام والايحاء» وحكم الشرع أو العقل ينفعها فاتبعت وبقيت «تخليص ص ١٥

(٢) «سائر العلوم الحكمية والفنون والعدل العجيب والانصاف الغريب الذى يحق أن يكون من باب أولى فى ديار الإسلام وبلاد شريعة النبى صلعهم» تخليص ص ٣٦.

(٣) «وهذا الفن عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين يجعله الافرغ أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية... روح الشرائع لمونشكيو وهو أشه بين المذاهب الشرعية والسياسية ومبنى على التحسين والقبيح العقليين. ويلقب عندهم بابن خلدون الافرنجى كما أن ابن خلدون يقال له عندهم أيضاً منتسكيو الشرق أى منتسكيو الإسلام» تخليص ص ١٩١.

(٤) «إن الفرنساوية من الفرق التى تعتبر التحسين والتقبيح العقليين.. أنهم ينكرون خوارق العادات ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً، وأن الاديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده، وأن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم فى الآداب والظرافة تسد حسد الاديان، وأن الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية. ومن عقائدهم القبيحة قولهم أن عقول =

قاعدة الحسن والقبح العقليين. فالكرنتينة مثلاً أى الفرص الطبى للأجانب قبل دخول البلاد فعل حسن وبالتالى حكم شرعى عندنا وحكم عقلى عندهم بالرغم مما يثور بين العلماء حول تحليلها أو تحريمها والاستدلال على ذلك بالكتاب السنة على عكس خلاف آخر يحسمه العلم حول كروية الأرض أو انبساطها(١). ولقد ظهر الإسلام ظهوراً تلقائياً فى الغرب عن طريق رفض النصرانية العقائدية الشعائرية وحصرها فى مجرد الشكل، وقيام الحياة العامة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ومنها الحرية، وحق المعارضة السياسية، وهى عندنا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. لقد رفض الأوربى الدين لسوء سمعته ومخالفته للعلوم الطبيعية، وعرف تلقائياً التسامح والعقل والعلم وجميع قيم التنوير(٢). أن ما تحتويه «الشرطة» أى الدستور الفرنسى من تقييد لسلطة ملك فرنسا ودفاعها عن الكتاب والسنة ولكنها تتفق معهما من حيث المضمون. فالعدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد(٣). وقد ترجمها الطهطاوى لبيان اعتمادها على العقل ثم شرحها. وتبدو

= حكمائهم وطبائعييهم أعظم من عقول الأنبياء وأزكى منها. ولهم كثير من العقائد الشنيعة كانكار بعض القضاء والقدر مع أن من الحكم: فالعاقل من يصدق بالقضاء، ويأخذ بالحزم فى سائر الأشياء، وإن كان لا ينبغى للإنسان أن يحيل الأشياء على المقادير أو يحتج بها قبل الوقوع. فإن من الأمثال التى سارت بها الركبان: من دلائل المعجزة كثرة الاحالة إلى المقادير. ومن كلام بعضهم: إذا وقعت المجادلة فالسكوت أفضل من الكلام. وإذا وقعت المحاربة فالتدبير أفضل من التقدير. ومنهم جماعة يعتقدون أن الله تعالى خلق الخلق ونظمهم نظاماً عجيباً فرغ منه. ثم لا يزال يلاحظهم بصفة له تعالى تسمى صفة العناية والحفظ، تتعلق بالممكنات أجمالاً بمعنى أنها تمنعها من خلل انتظام الملك». تخليص ص ٧٩. «وذكر الثعلبى فى قصص الأنبياء قصة العنقاء مع سيدنا سليمان فى تكذيبها بالقدر. نعم، لا وجود للعنقاء بالمعنى المشهور عند العامة من العرب والافرنج» تخليص ص ١٠٣.

(١) «محاورة فى اباحة الكرنتينة وحظرها فقال الأول بتحريمها والثانى باباحتها بل بوجوبها. وألف فى ذلك رسالة، واستدل على ذلك من الكتاب والسنة، وأقام الثانى الأدلة على التحريم، وألف رسالة فى ذلك جعل اعتماده فيها على الاستدلال على أن الكرنتينة من جملة الفرار من القضاء. ووقعت بينهما محاورة أيضاً نظير هذه فى كروية الأرض وبسطها، فالبسيط للمناعى والكروية لخصمة» تخليص ص ٥٣.

(٢) «وذلك لأن أكثر أهل المدينة إنما له من دين النصرانية الأسم فقط حيث لا يتتبع دينه ولا غيره له عليه بل هو من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل أو فرقة من الاباحيين الذين يقولون أن كل عمل يأذن فيه العقل صواب»، تخليص ص ٣٢. «فإذا ذكرت له دين الإسلام فى مقابلة غيره من الأديان اثنى على سائرها من حيث أنها كلها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. وإذا ذكرته له فى مقابلة العلوم الطبيعية قال أنه لا يصدق بشىء مما فى كتب أهل الكتاب لخروجه عن الأمور الطبيعية» تخليص ص ٣٢. «فى بلاد الفرنسيس يباح التعبد بسائر الأديان» تخليص ص ٣٢.

(٣) «وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل... وإن كان غالب ما فيه ليس فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله صلعم لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والأنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعاية لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم=

متفقة تماماً مع العلوم الشرعية وعلم الفقه[1]. لا فرق إذن بين علوم الأنا وعلوم الآخر إذا ما قام كلاهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين[2].

سابعاً: من أدب الرحلات إلي «علم الاستغراب»

تدل هذه الأدبيات المعاصرة التي يعتبر «تخليص الابريز» واحدا منها على وجود مادة معاصرة تكشف عن موضوع محدد هو علاقة الأنا بالآخر، رؤية الأنا في مرآة الآخر ورؤية الآخر في مرآة الأنا. ولكن مازال الطابع الغالب على هذه المادة هو أدب الرحلات بكل مميزاته من وضوح وأسلوب أدبي وجمهور عريض، وبكل عيوبه من أنطباعية وسطحية وتعميم الجزء على الكل. فإلى أى حد يمكن تحويل هذه المادة، أدب الرحلات إلى علم دقيق تتم فيه دراسة الآخر من منظور الأنا، أن يكون الغرب موضوعاً والشرق، ونحن جزء منه، ذاتاً في مقابل الاستشراق الذى كان فيه الغرب ذاتاً والشرق موضوعاً؟ الا يمكن تحويل أدب الرحلات إلى استشراق معكوس أى إلى «استغراب»، إلى علم دقيق له أصوله وقواعده ومناهجه، افتراضاته ونتائجه، براهينه وأدلته، لا يقتصر فقط على الانطباعات العامة والأفكار الشائعة والتندر المستظرف على اختلاف عادات الشعوب وأعرافها بل يصف أعمق أعماق الغرب وهو الوعى الأوربي، مصادره وتكوينه وبنيته ومصيره؟[3] يمكن أن يتم ذلك عن طريق نقد أدب الرحلات أولاً حتى يمكن نقله كله إلى علم دقيق. وإذا كان «تخليص الابريز» نموذجاً فإنه يلاحظ الآتى:

١ – كثير من الأحكام ملاحظات عامة أقرب إلى الانطباعات الشخصية التى قد يتفق

= وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً. والعدل أساس العمران» تخليص ص ٩٥. «فإذا تأملت رأيت أغلب ما فى هذه الشرطه نفيساً... اقامة العدل واسعاف المظلوم وارضاء خاطر الفقير... وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوى فى الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحاكم على إنسان» تخليص ص ١٠٢. «وأن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية إنما هى مأخوذة من قوانين أغلبها سياسية وهى مختلفة بالكلية عن الشرائع» تخليص ص ١٠٦.

(١) تشمل الشرطة سبعة بنود: ١ – الحق العام للفرنساوية. ٢ – كيفية تدبير المملكة. ٣ – فى منصب ديوان البير. ٤ – فى منصب ديوان رسل العمالات الذين هم أمناء الرعايا ونوابهم. ٥ – فى منصب الوزراء. ٦ – فى طبقات القضاة وحكمهم. ٧ – فى حقوق الرعية. الترجمة، تخليص ص ٩٦–١٠٢ الشرح، تخليص ص ١٠٢– ١٠٦.

(٢) «ويمكن أن يقال أن الفرد ونحوها لو كانت مرتبة فى بلاد الإسلام كما هو فى تلك البلاد لطابت النفس خصوصاً إذا كانت الزكوات والفئ والغنيمة لا تعني بحاجة بيت المال أو كانت ممنوعة بالكلية. وربما كان لها أصل فى الشريعة على بعض أقوال مذهب الأمام الأعظم. ومن الحكم المقررة عند قدماء الحكماء الخراج عمود الملك» تخليص ص ١٠٣.

(٣) أنظر دراستنا: «مقدمة فى علم الاستغراب»، القاهرة، مدبولى، ١٩٩١.

معها سائحون آخرون. وهى فى النهاية انطباعات عالم أزهرى وقع تحت تأثير الصدمةالحضارية، يرى الآخر من منظور الأنا ويرى الأنا من منظور الآخر ويصبح ازدواجى الثقافة يحاول أن يستنبط عناصر التشابه والاختلاف بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر. وهى عملية تخضع لمنطق دقيق وليست مجرد انطباعات تقوم على الهوى والمزاج وتكون عرضة للاتهام بأنها «أوهام الأنا» أو اسقاطاتها على الآخر بالرغم مما فيها من شجاعة أدبيه وعناء الالتزام بالموضوعية والحياد[١].

٢ - كثير من الأحكام هى تعميم الحكم من الخاص إلى العام، ومن باريس إلى الفرنسيين بوجه عام، ومن الفرنسيين إلى الفرنجه بوجه عام. قد تكون العينة التى رآها فى باريس ممثلة لمجموع الباريسيين، وقد يكون منهج الملاحظة والمشاركة منهجاً خصباً فى العلوم الاجتماعية ولكن الضبط الأحصائى والتحليل الكمى ضرورى للحكم العلمى[٢].

٣ - تجميع مواد كثيرة خارج الموضوع جعل التأليف، طبقاً لسنة القدماء، هو تجميع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول الموضوع وليس بالضرورة فى الموضوع. فكلها معلومات مفيدة للقارئ فى عصر زاد فيه الجهل بالقدماء أما بناء على ضياع المخطوطات القديمة أو عدم نشرها أو عدم الاطلاع عليها أو اعتزازاً بتراث الأنا القديم. لذلك كثر الاطناب والاسترسال والتشعب والتفريغ[٣]. وبالرغم من أن الطهطاوى يصرح بأنه يريد الكتابة على سبيل الايجاز إلا أنه فى أكثر من عشرة مواضع يستطرد ويعطى نبذا عن الموضوع[٤]. بل وينوه بالاستطراد ويذكر قيمته وبأنه يقصده قصداً فى خطبة الكتابة وعلى مدى مقالاته وفصوله[٥]. فالكتاب مناسبة لجمع المواد النافعة أسوة بالمتأخرين. التأليف تجميع، وحفظ

(١) هذا هو اتهام سلفسترى ساسى للكتاب بعد أن قرأه «ولكنه يشتمل على بعض أوهام إسلامية» تخليص ص ١٨٤ ص ١٨٦. ويرد الطهطاوى على هذا الاتهام بقوله «حيث أنى كتبت على ما هو فى اعتقادى وإلا لو تتبعت ما قاله الافرنج ووافقت آراءهم للحياء أو غيره لكان ذلك محض موالسة» تخليص ص ١٨٦.

(٢) هذا هو النقد الثانى لدى دى ساسى قائلاً «غير أنه ربما حكم سائر أهل فرنسا بما لا يحكم به إلاعلى أهل باريس والمدن الكبيرة. ولكن هذه نتيجة متولدة ضرورة من حالته التى هو عليها حيث لم يطلع على غير باريس وبعض المدن» تخليص ص ١٨٤ ص ١٨٦.

(٣) وهذا هو النقد الثالث لدى ساسى قائلاً «وفى الكلام على تفضيل الصورة المدورة على غيرها من الأشكال ذكر بعض أشياء قليلة الجدوى فينبغى له حذفها» تخليص ص ١٨٤ ص ١٨٦.

(٤) «وقد حاولت فى تأليف هذا الكتاب سلوك طريق الايجاز» تخليص ص ١١.

(٥) «ورشحتها ببعض استطرادات نافعة واستظهارات ساطعة» تخليص ص ١١، «استطراد عن الفرنسية، ولنذكر هنا نبذة من ذلك فنقول...» تخليص ص ٨٠ - ٩١، «ولنذكر نبذة عن فن قانون =

لمواد، واظهار لعلوم. هو فرصة لجمع المعلومات العامة، النافعة الشاملة، من التراث القديم أو من التراث الغربى، حفاظاً على التدوين بعد عصر الغزوات خاصة من الشرق وضياع خزانات الكتب فى بغداد. فالحديث عن الإسكندرية وتاريخها، وحكاية أحد علماء المغرب عن تجربته فى الكرنتينة، وذكر كروية الأرض أو انبساطها، والحديث عن اللغة الفرنسية، والمعلومات عن الفارابى ومدى علمه باللغات والموسيقى، وقوانين الصحة والبدن، وذكر أحاديث الحب والثورة وعن أهل مصر وأهرام الجيزة وبناتها من ملوك مصر كل ذلك استطراد واطناب خارج عن الموضوع، مادة غير موجهة وغير موظفة فى صلب الموضوع[١].

٤ - ما زال «تخليص الابريز» فناً من فنون الأدب، أدب الرحلات الذى شاع منذ القرن الماضى حتى الآن، ويتفاوت من حيث الصنعة بين الوصف التاريخى والاجتماعى وبين الفن الأدبى وخاصة الشعر. بل قد يزيد الأدب أحياناً على التاريخ، كما يطغى الشعر على سائر فنون الأدب. وتبلغ الشواهد الشعرية فى الكتاب كله حوالى مائة وسبعين شاهداً. وتتروح الشواهد بين بيت أو بيتين إلى قصائد بأكملها. وكأننا فى معلقة. ويتردد ذكر الشاهد أحياناً أو تتوالى الشواهد إلى صفحات بأكملها وكأننا فى مؤلف أدبى[٢]. وقد يكون الشعر نقلاً عن آخرين أو من تأليف الطهطاوى نفسه، والنقل أكثر. ومع ذلك يعيب عليه أحد المستشرقين أخطاءه فى قواعد اللغة العربية[٣].

٥ - والكتاب موجه إلى الجمهور العريض وليس إلى جمهور المتخصصين، ثقافة عامة

= الصحة وتدبير المدن حتى تتم فائدة هذه الرحلة. وهذه نبذة ترجمتها فى باريز لقصد استعمال جميع الناس بمصر لها لصغر جمها» تخليص ص ١٣١، «ولنذكر هنا خلاصة صغيرة من الاشعار ملخصة من أحسن القصائد والقطعات.. ولنذكر هنا حكاية لطيفة..» تخليص ص ٢٣١، «وإن كان يخرجنا عما نحن بصدده فنقول..» تخليص ص ٦٤. «وفى ذكر نبذة تتعلق بهذه لمدينة لخصناها من عدة كتب عربية وفرنساوية وذكرنا ما ظهر لنا صحته» المقالة الأولى، الفصل الثانى، تخليص ص ٤١ - ٤٣، «المقالة الثالثة: دخول باريس وذكر جميع ما شاهدناه وما بلغنا خبره من أحوال باريس. وهذه المقالة هى الغرض الأصلى من وضعنا هذه الرحلة. فلذلك أطنبنا فيها غاية الاطناب..» تخليص ص ٦١.

(١) تخليص ص ٤١ - ٤٣ ص ٥٣ ص ٨٠ - ٩١ ص ٨٧ - ٨٨ ص ١٣ - ١٤ ص ٢٣١ - ٢٣٤ ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٢) نموذج القصائد الطويلة تخليص ص ٧١ - ٧٢، ونموذج الصفحات تخليص ص ٦٧ ص ٧٧ - ٧٨ ص ٨٠ ص ٨٨ - ٩١ ص ١٢٤ - ١٢٥ ص ٢٣١ - ٢٣٤ ص ٢٣٦ ص ٢٥٧ ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٣) هو سلفستر دى ساسى إذ يقول: «وليست دائماً صحيحه بالنسبة لقواعد العربية» تخليص ص ١٨٤.

وليس علماً خاصاً[(١)]. لذلك غابت منه الاحالات الدقيقة والتحليلات العلمية، وقد جعله ذلك أقرب إلى كتب السياحة منها إلى دراسة الغرب، الغرض منه الفرجة والانبهار وليس الاحتواء والنقد.

٦ - قد تبدو فيه بعض التحيزات خاصة فى حديثة عن اقباط مصر ووصفه لهم بالغباء والقذارة فى مقابل ذكاء الفرنسيس ونظافاتهم. فالغباء قد ينتج عن الأمية وفى ذلك لا يختلف فيه مسلم عن قبطى مصرى. وعدم النظافة صفة غالبة فى مصر تعم المسلمين والاقباط واليهود. ولا ترجع إلى الدين أو الملة بل إلى تخلف المجتمع ككل ونقص فى التحضر.

٧ - هناك خاتمة فى آخر الكتاب عن النساء من أجل التشويق فى مجتمع جنسى مكبوت ما زالت مرآة الجنس فيه ناصعة قوية. وهو خارج عن موضوع الكتاب. ويذكر الطهطاوى اشعاراً فى الغزل والنساء، والافاضة فى هتك العرض والعار والتمايز بين الأنا والآخر فى هذا الشأن[(٢)].

٨ - الحديث عن احتلال فرنسا للجزائر أثناء الثورة الفرنسية الثانية أقرب إلى الحدث الفرنسى منه إلى الحدث الإسلامى، واقعة عند الآخر وليس واقعة عند الأنا دون ادانة أو فضح أو دعوة إلى التحرر كما هو الحال فى الخطاب الاصلاحى عند الأفغانى، خاصة وأنها أول محاولة للاستعمار الحديث للعالم العربى بعد استعمار الهند والالتفاف حول أفريقيا وآسيا حتى الملايود أندونسيا والغلبين.

٩ - يبدو أن الانبهار بالغرب والاعجاب بالتمدن الأوربى أوقع الطهطاوى بل والفكر العربى الحديث كله فى اعتبار النموذج الأوربى هو نموذج التحديث، وفلسفة التنوير هى نموذج الحضارة الأوربية. غاب نقد الغرب وبيان حدود فلسفة التنوير خاصة بعد أن تحول هذا الاعجاب إلى تقليد ثم إلى تغريب فى الأجيال الحالية. العرب عند الطهطاوى هى المرآة المثالية التى تنعكس فيها عيوب الذات وليس موضوعاً الدراسة، الظهر الأسود للمرآة التى لا تعكس شيئاً.

---

(١) «وارتكاب السهولة فى التعبير حتى يمكن لكل الناس الورود على حياضه» تخليص ص ١١-١٢.

(٢) تخليص ص ٢٥٦- ٢٥٨.

١٠ - ما زال التقابل بين الأنا والآخر هو تقابل بين أولوية الدين والعلم. فالأنا اعطت الأولوية للدين على العلم، فضل الدنيا، بينما أعطى الآخر الأولوية للعلم على الدين، فضل الآخرة. وقد دفعت تلك القسمة بعض المحدثين إلى أخذ الحسنيين. دين الأنا وعلم الآخر، دين الأنا تقليداً وعلم الآخر نقلاً. فلا يتطور الدين ولا يتم الاجتهاد فيه، ولا يبدع الأنا فى العلم وتظل ناقلة له. ويطمئن الأنا إلى سلامته فى التقليد عن القدماء والنقل عن المحدثين. ولما كان الضلال فى الدنيا أقل خطراً من الضلال فى الآخرة يصبح الدين أفضل من العلم، والأنا أفضل من الآخر، وبالرغم من الانبهار بالغرب ومحاولة اللحاق به فإن هذا يوهم الأنا بأنها ليست فى حاجة إلى شيء جوهرى. فالدين هو الأصل والعلم هو الفرع. بل تستطيع الأنا كما هو حادث فى برامج «العلم والإيمان» أخذ علم الآخر كمسلمة ثم لصق حضارة الأنا عليه باعتبارها قد سبقت الآخر فى الوصول إليه. وما وصل إليه الآخر بعد تعب وجهد واحتمال الصواب والخطأ أتى إلى الأنا هبة وهداية بلا جهد أو غباء وعلى هذا النحو يظل الآخر هو المبدع والأنا هو المقلد، الآخر فى المركز والأنا فى المحيط.

١١ - بالرغم من نقد عقلية الشروح والملخصات وتبعية القدماء إلا أن الاشعرية التقليدية تبدو من بين اسطر الكتاب وثنايا الفكر(١). فالله أعلم، وعليه نتوكل، وبمشيته يتحقق النصر، وبرعايته ننال العزة، وبقدرته ينتصر الإسلام، وبسؤاله يقينا الحر والبرد(٢). كما يبدأ بالمقدمات الإيمانية بالحمدلة والبسملة والاشادة بأسفار الرسول إلى الشام قبل البعثه والهجرة إلى المدينة، وتحديد مذهبه وهو الشافعية المتسقة مع الاشعرية فى العقائد، والامضاء بلقب العبد الفقير إلى امداد سيده ومولاه، الفقير إلى رحمة ربه سبحانه وتعالى(٣).

---

(١) «صرفت خلاصة العمر العزيز على تنقيح ابحاث الوجيز
بهذا الأمر صرف العمر جمل فقم واجهد فما فى الوقت مسهل
ودع عنك الشروح مع الحواشى فهن على البصائر كالغواشى» تخليص ص ١٩.

(٢) «والله سبحانه وتعالى أعلم» تخليص ص ٤٨، «والله سبحانه وتعالى أعلم بما كان وبما يكون» تخليص ص ٢٢٤، «ولدينا فى هذا الأمر عادة التوكل والاعتماد على المولى» تخليص ص ٣١، «وستعرف بعض هذا أن شاء الله تعالى» تخليص ص ١٦٢، «وسيأتى لنا كثير من بدعهم وننبه عليها فى محالها إن شاء الله تعالى» تخليص ص ١٥٩، «بمشيئة تعالى» تخليص ص ٢٤٩، «إن شاء الله تعالى» تخليص ص ٢٤٩ «وقد قويت شوكة الافرغ ببراعتهم وتدبيرهم ومعرفتهم فى الحرابات وتنوعهم واختراعاتهم فيها لولا أن الإسلام منصور بقدرة الله سبحانه وتعالى لكان كل شيء بالنسبة لقوتهم مادة التوكل والاعتماد على المولى» تخليص ص ٣١، «حتى سهل الله علينا بالرجوع» تخليص ص ١٧٦، «ما يسره الله سبحانه وتعالى» تخليص ص ٢٦٤، «نسأل الله تعالى الوقاية من برد الزمهرير» تخليص ص ٧١، «نشأل الله انقاذنا من حر نار جهنم» تخليص ص ٦٨.

(٣) تخليص ص ٩- ١٠ ص ١٨٣ ص ٢٥٤ ص ١٨.

١٢ - تكثر فى الكتاب من أوله إلى آخره مدائح السلطان وذكر محامده وآثاره لدرجة التملق أسوة بمدائح القدماء المعروفة فى المصنفات المتأخرة، نثر وشعراً. وقد أخذ الحاج محمد على باشا حفظه الله عدة القاب مثل ولى النعم(٢٣ مرة)، وصاحب السعادة (٧ مرات)، والحضرة العلية (مرتان)، وافندينا (مرتان)، والدولة الخديوية (مرة واحدة). وأحياناً يضم لقبان معاً. فهو ولى النعم وصاحب السعادة فى آن واحد. ثم تكثر الشروح فى المدائح لولى النعم معدن الفضل والكرم، موقظ سائر الأمم، من العرب والعجم من ظلمات الجهل الموجودة ضدنا. هو الذى حفظه الله فض ختام مصر وازال بكارتها! هو الذى أرسل البعث التعليمية وتولاها برعايته لارجاع مجد مصر القديم. ويدافع الطهطاوى عنه ضد اتهام العامة له بجلب الافرنج والترحيب بهم وموالاتهم والاعتماد عليهم، بأنهم نصارى الدين ولكن مصر فى حاجة إليهم. كان حفظه الله إذن فى ذهن العامة موالياً للغرب، وداعياً للتغريب. ويدافع عنه الطهطاوى ضد نقد العامة له مستشهداً بحديثين: «الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو فى الصين»، «أطلب العلم ولو بالصين». وهو الذى تعهد أولى البعثات التى أمها الطهطاوى منذ السفر من مصر حتى العودة مما جعله ينظم القصائد فى مدحه فى باريس، ويقارنه بالإسكندرية الأكبر وبكسرى أنوشروان ونابليون[١]. بل لقد تعدى الأمر أيضاً إلى

---

(١) «وأسأله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا الكتاب مقبولاً لدى صاحب السعادة ولى النعم، معدن الفضل والكرم، وأن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من عرب وعجم، أنه سميع مجيب وقاصد لا يخيب» تخليص ص ١٢، «فالحمد لله الذى قيض ولى النعمة لانقاذنا من ظلمات جهل هذه الأشياء الموجودة عند غيرنا» تخليص ص ٢٣، «ففض ولى النعمة ختامها (مصر)، وزالت بكارتها» تخليص ص ٦٧، «ولهذا تنبه ولى النعمة حفظه الله تعالى حيث ولاه الله سبحانه وتعالى على بلاد مصر القاهرة أن يرجع إليها شبابها القديم، ويحيى رونقها الرميم. فمن بدأ توليه حفظه الله سبحانه وتعالى وهو يعالج فى مداواة دائها الذى لولاه كان عضالا، ويصلح فسادها الذى قد كاد أن يكون زواله، ويغدق عليهم فائض نعمته حتى أن العامة بمصر بل وبغيرها من جهلهم يلومونه غاية اللوم بسبب قبول الافرنج وترحيبه بهم وانعامه عليهم جهلاً منهم بأنه حفظه الله إنما يفعل ذلك لإنسانيتهم وعلومهم لا لكونهم نصارى. فالحاجة دعت إليه» تخليص ص ١٨، «ولعل هذا كله هو علة تخصيص ولى النعمة لها بارساله فيها (فرنسا). وقد بعث حفظه الله عدة للعلوم ببلاد الانكليز» تخليص ص ٣٢- ٣٣، «فمكننا فيها ثلاثة وعشرين يوماً فى سراية ولى النعمة» تخليص ص ٣٩، «وقد مدحتها مدة اقامتى بباريس بقصيدة تتضمن مدح ولى النعمة دام عزدولته آمين.

من كـــان مثـل أميرنـا فقرينـــه ... إسكندر أو كسرى أنوشروان
يهنيك يا مصر لقد حزت إليها ... بمحمد باشا على الشبان
فاحظى بفـاخر حكمـــه وتمتـعى ... وبذلك افتخرى على البلدان
مدى اكف الشكر وابتهلى بأن ... يبقيه مولاه طويل زمانى

تخليص ص ٧١- ٧٢ «لتحصيل غرض ولى النعم» تخليص ص ١٧٣، «ولما كانت أمال ولى النعم متعلقة بتعلمنا عاجلاً ورجوعنا إلى أوطاننا... ولنسبتنا إلى ولى النعم» تخليص ص ١٧٥- ١٧٦، «ورقة إذن من الضابط الذى نظره علينا ولى النعم» تخليص ص ١٧٧، «مع التنبيه لأجل تحصيل رضاء حضرة أفندينا ولى النعم. فمن لم يمتثل تعلل بشئ يجرى عليه ما هو مذكور فى قانون حضرة أفندينا ولى النعم حفظه الله» تخليص ص ١٧٩، «فى ترغيب ولى النعم لنا فى الشغل والاجتهاد (عنوان المقالة الرابعة، الفصل الثالث) تخليص ص ١٨١.

المستشرقين المشرفين على البعثات التعليمية فوصفوه أيضاً بولى النعم أخلاصاً أو ارتزاقاً(١). بل يزداد الأمر ويصبح تهريب مسلات مصر إلى فرنسا من فائض كرم ومعروف ولى النعم. كما يصل الأمر أن يصبح شكر ولى النعم أحد عناوين الفصول. وكما تبدأ المقدمات الإيمانية بمدح ولى النعم فإنها تنتهى أيضاً بشكره والدعوة إليه(٢). ولا فرق بين مدح الله ومدح السلطان. كما يظهر لقب صاحب السعادة الذى أرسل البعثات التعليمية وتعهدها برعايته حتى فى عناوين الأبواب (٣). فهو الذى اختار فرنسا دون سائر الممالك. وهو الذى اتفق اتفاقاً. ويسير المستشرقون أيضاً على نفس المنوال، الموظفون لدى السلطان، بوصفه بصاحب السعادة وولى النعم الذى لديه تنال الخطوة (٤). ويتوسل الطهطاوى إلى صاحب

---

(١) «لا يخفى عليكم الأمر الوارد من ولى النعم (خطاب جومار)» تخليص ص ١٨٢، «هذا السفر الذى صرف عليه ولى النعمة مصاريف لم يسبق لأحد من الملوك ولا سمع بها فى التواريخ عند سائر الأمم. وإنما تسطيرها فى تاريخ دولة الخديوى مما يدل على أن حضرته العلوية صاحبة المهمة العلية قد تبصرت فى عواقب الأمور وأصابت المرمى فى جميع ما شرعت فيه مما يبقى به على المذكور على ممر الدهور. ولا شك أن ذلك نقص عنه همة قيصر، ونكل عن نيل ما له قوة إسكندر الأكبر، ولا يمكن لمثل نابليون أن يفوق فيه نباله، ولا لمثل أفريدريقوس أن يوجه إليه باله أو يميل إليه آماله. فكيف وآرسال ولى النعمة للأفندية إلى باريس قد نجح غاية النجاح وأثمر، حيث أن جلهم قد اكتسب رضاء صاحب السعادة، وسارع فى المطلوب وعن ساعد الجد والاجتهاد وشمر. فقد أرضع حفظه الله تعالى فى تلك الديار بارتداء العلوم أطفالاً حتى صاروا بكمال المعارف رجالاً بل منهم من وصل إلى رتبة أساطين الافرنج» تخليص ص ٢٥٣، «والأخرى نقلت إلى باريس فى هذا العهد من فائض معروف ولى النعم» تخليص ص ٢٥٥.

(٢) «منع الله مصر وآيالاتها بما أفاضه عليها ولى النعم من حسن التمدن والعدل، وأمد لها أيامه بجاه خاتم الرسل الذى على مولاه دله. وصلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأحبابه وأحزانه آمين» تخليص ص ٢٦٦.

(٣) «وتبين تخصص صاحب السعادة لها (فرنسا) بارسالنا فيها دون ما عداها من ممالك الافرنج» تخليص ص ٢٥ (عنوان الباب الثالث من المقدمة)، «فما أنفقه صاحب السعادة على ذلك كان فى محله اتفاقا» تخليص ص ١٨، «قد بعث صاحب السعادة» تخليص ص ٣٥، «وفى المصاريف الولسعة الخارجة من طرف صاحب السعادة» تخليص ص ١٧٣.

(٤) «يقول جومار فى رسالة إلى الطهطاوى» «وإن شاء الله يحصل لك بمصنفك هذا حظوة عند حضرة صاحب سعادة الباشا وينعم عليك بما أنت أهله» تخليص ص ١٨٣ - ١٨٤. كما يمدح الخواجة يعقوب «ولى النعم محيى بلاد مصر من العدم. وقد مدحه أيضاً فى قصيدة فرنسوية سماها «نظم العقود فى كسر العود». وقد ترجمتها وذكرت بعضاً منها فى الفصل الثانى من المقالة الثالثة.وعلم التاريخ واسع. وإن شاء الله تعالى بأنفاس ولى النعم يصبر التاريخ على اختلافه منقولاً عن الفرنساوية إلى لغتنا. وبالجملة فقد كلفنا بترجمة علمى التاريخ والجغرافيا بمصر السعيدة بمشيئته تعالى، وبهمة صاحب السعادة محب العلوم والفنون حتى تعد دولته من الأزمنة التى تؤرخ بها العلوم والمعارض المتجددة فى مصر مثل تجددها فى زمان خلفاء بغداد» تخليص ص ٢٤٩.

الحضرة العلية[1]. ويدعو إلى الدولة الخديوية[2]. كما يمدح الطهطاوى العلماء، رؤساء هذه السفره[3]. كما يمدح اساتذته مشايخ الأزهر، بل والأزهر نفسه، المحل الانور، وجنة العلم نثراً وشعراً[4]. فالعلوم لا تنشر إلا باعانة صاحب الدولة لأهل العلم، وعمل أهل العلم عند صاحب الدولة[5]. فالناس على دين ملوكهم. كما يمدح المستشرقين المشرفين على البعثة التعليمية، وكأنهم من أبناء مصر البارين، من المحبين للذات الخديوية الذين يبادلهم ولى النعلم أخلاصاً باخلاص وثقة بثقة، فيعهد إليهم بتمدن الآيالات المصرية[6]. وشتان ما بين هذا الخطاب والخطاب الاصلاحى الذى ينقد الملوك والأمراء، ومشايخ الأزهر والعلماء ويجادل المستشرقين ويرد عليهم وينتقل من مدح السلاطين إلى الدفاع عن الشعوب[7].

(١) «وأتوسل إلى الحضرة العلية» تخليص ص ٩.

(٢) ولنختمهابالدعاء للدولة الخديوية حماها الله وذريتها وجعلها سامية القدر بين دور الممالك الشرقية والمغربية

فتية لم تلد سواها المعالى والمعالي قليلة الأولاد، تخليص ص ٢٦٦.

(٣) «صاحب الرأى التام والمعرفة والأحكام، حائز فضيلتى السيف والقلم، والعارف برسوم العرب والعجم... صاحب الرأى السديد والطالع السعيد، من خلع فى حب المعالى العذار... الحاوى بين العلم والعمل واليراع والأسل..» تخليص ص ٣٥، حضرة صاحب البراعة واليراعة، رب الطالع السعيد ذو النجابة والرأى السديد» تخليص ص ٢٥٣.

(٤) الشيخ حسن العطار استاذه والذى سهل له «الدخول فى خدمة صاحب السعادة أولاً فى وظيفة واعظ فى العساكر الجهادية» تخليص ص ١٠.

(٥) «إن العلوم لا تنتشر فى عصر إلا باعانة صاحب الدولة لأهله، وفى الأمثال الحكمية الناس على دين ملوكهم» تخليص ص ١٧.

(٦) «هذا ولا ينبغى لنا أن نختم هذه الرحلة من غير أن نشكر محاسن من ساعد ولى النعم فى نجاح مقصوده من ترتيب أمور التلامذة بمدينة باريس محب البلاد المصرية وأهلها الخواجة جومار فإنه يسعى بهمته ورغبته في تنفيذ مقصد أفندينا ولى النعم، ويسارع فى المصلحة بلا انكار فكأنه من أبناء مصر البارين بها. فهو جدير بأن ينظم فى سلك المحبين للذات الخديوية. ومما يدل على ذلك غاية الدلالة ما ذكره فى روزنامته التى ألفها لاستعمال مصر والشام سنة ١٢٤٤. فإنه ذكر فيها أنه أن صدرت له ارادة سنية وأمر خديوية ليؤلفن كل عام روزنامة بهذا الوضع ليعين على حسن تمدن الآيالات المصرية... ولم ينجز ما وعد به لأنه علق ذلك على الارادة السنية، ولم يصدر له أمر إلى الآن. وبالجملة فهو من المولعين بجب مصر ظاهراً وباطناً، ومن الراغبين فى خدمة ولى النعم حياله ولدولته» تخليص ص ٢٦٢- ٢٦٤.

(٧) حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول: المقدمات النظرية، مقدمة: من الدعاء للسلاطين إلى الدفاع عن الشعوب، ص ٧- ٥٠ مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

(٢)
مستقبل الثقافة في مصر، إلي أين؟

أولا : القراءة وإعادة كتابة النص

أن مهمة المفكر هو أن يعيد بناء المواقف الفكرية لمن سبقوه. فمسؤولية الفكر واحدة بالرغم من اختلاف الظروف من مفكر إلى آخر. قد تملى ظروف جديدة إعادة الموقف الفكرى القديم على نحو آخر حتى يكون أكثر تطابقا معها. ولوعاش طه حسين اليوم لربما كاان قد أعاد كتابة «مستقبل الثقافة فى مصر». فقد تغيرت الظروف منذ الأربعنيات حتى الثمانينيات،منذ معاهدة ١٩٣٦ إلى معاهدة ١٩٧٨ . فهذا البحث «مستقبل الثقافة فى مصر، إلى أين؟» مراجعة الثمانينات لكتاب الأربعينات «مستقبل الثقافة فى مصر». والمراجعة ليس بها صواب أو خطأ، مدح أو ذم.، دفاع أو هجوم. أنما هى أعادة كتابة النص فى الظروف الحالية وقراءته مرة ثانية فى ضوء الأحداث الجديدة. فكل قراءة هى كتابة. وكل كتابة هى إعادة كتابة.

«مستقبل الثقافة فى مصر» تقرير رفع إلى وزير التعليم[1] . وانتهى طه حسين من كتابته فى ١٩٣٨/٧/٣١ فى مورزين بفرنسا بعد أن ندبته وزارة المعارف لتمثيلها فى مؤتمر اللجان الوطنية للتعاون الفكرى الذى عقد فى باريس فى العام الذى قبله ثم فى مؤتمر للتعليم العالى عقد فى باريس أيضا فى صيف نفس العام. كتب تقرير إلى وزارة المعارف وتقريرا ثانيا إلى الجامعة ثم جمع التقريرين فى كتاب واحد. ولكن التقرير لم يرفع لأن ظروف الحياة السياسية فى مصر قد تغيرت، نشوب الحرب الأوربية الثانية. وانما ظل فى ادراج الوزاة كوثيقة تاريخية لا يهم العمل بما جاء فيها. ونشره طه حسين بعد انتهاء الحرب أو هى على وشك النهاية تحقيقا لوعده للشباب بحديثهم عن الثقافة فى مصر ومستقبلها وتوجيههم نحو الحياة الحديثة. ويصدره طه حسين بثلاثة أبيات للمعرى عن

ندوة طه حسين، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٨٩

(١) طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة المعارف، ومكتبتها بمصر١٩٤٤ لذلك يكثر=

حرية الرأى وتعدده[1]. فالكتاب يتضمن عدة مقترحات ويقدم آراء أخرى شخصية عن الثقافة والتعليم فى مصر. حاضره ومستقبله، قد تقابلها آراء أخرى، وقد تعارضها مقترحات أخرى. فالكتاب يوحى بكتاب مضاد، والرأى يؤدى بطبيعة الحال إلى رأى مخالف. الكتاب رأى ووجهة نظر وتوجه وليس تحليلا علميا للثقافة فى مصر. هى دعوى لصاحبها يستشهد عليها ويؤيدها ويبرهن على صدقها. هى تجارب شخصية لصاحبها فى حياته الخاصة، وفى حياته العامة وفى ظروف الثقافة فى عصره. كتب فى فرنسا فى الصيف[2] وفى متعة الأجازة، وفى جو مشرق صاف، جبال وثلوج وسفوح وغابات. وقد انعكس ذلك فى الأسلوب الأدبى وفى الأمالى[3]. وهونفس الجو الذى كتبت فيه رواية «زينب».

وعنوان الكتاب خادع لأنه لا يتعرض للثقافة قدر تعرضه للتعليم. فهو مكون من ستين فصلا. الاثنا عشر فصلا الأولى منها فقط فى الثقافة، والباقى أى ثمانية وأربعون فصلا فى التعليم. خمس الكتاب فى الثقافة، وأربعة أخماسه فى التعليم. فالعنوان المطابق لمضمون الكتاب هو «مستقبل الثقافة والتعليم فى مصر» أو حتى «مستقبل التعليم فى مصر». فالثقافة مجرد مقدمة عامة تبين أهداف التعليم، أو أن الثقافة هو الهدف والتعليم هى الأداة. ولما كانت الثقافة غربية بالأساس كان التعليم كذلك.ويصف الكتاب الحاضر أكثرمن

= طه حسين من الحديث عن أصحاب السعادة والمعالي والمقام الرفيع من باشوات مصر ووزراء التعليم فيها ومديري جامعتها وأساتذتها مع ما يحب لهم من مدح وثناء مثل أحمد نجيب الهلالي باشا (ص ١٣٠ ص ١٣٨ ص ١٤٠ ص ١٥٢ ص ٢٥٠ ص ٣١٧)، وحافظ عفيفي باشاوكتابه علي هامش السياسة، بعض مسائلنا القومية (ص ١٢٣ - ١٢٤ ص ١٣٠ ص ١٣٧ ص ٣٤١ ص ٥٧،ص ٢٨٣، صاحب المعالي هيكل باشا (ص ١٨٨- ١٨٩ ص ٢٧٧ ص ٢٨٣ ص ٢٩٦) صاحب السعادة أحمد لطفي السيد (ص ١٣٨ ص ٢٦٨ ص ٢٨٧) صاحب السعادة بهي الدين باشا بركات (ص ٢٤٥ ص ٢٦٦ ص ٢٧٦) صاحب السعادة مصطفي عبد الرازق باشا، صاحب السعادة بدوي باشا، صاحب العزة عشماوي بك، صاحب العزة الشيخ أحمد ابراهيم، صاحب السعادة زكي العرابي باشاص ٢٨٦ - ٢٨٧ ص ٢٩٥ ص ٣٤٤). صاحب المقام الرفيع محمد محمود باشا، علي الشمسي باشا (ص ٢١١ ص ٢٦٥)، صاحب المقام الرفيع علي ماهر (ص ٣٨٦)

(١) هذا رأيي وحبـك ذاك مني ... علي ما فيّ من عـوج وأمت
وماذا يبتغي الجلساء عندي ... ارادوا منطقي، واردت صمتي
ويوجـد بيننـا أمـد قصي ... فـأموا سمتهم وأممت سمتي

(٢) بالرغم من أن مقدمة الكتاب مؤرخة في ٣١ يوليو ١٩٣٨ ألا أن الكتاب نفسه مؤرخ في بير فون يوليو ١٩٣٧، مورزين، يوليو ١٩٣٨

(٣) هذا الافق الذي أحسه يمتد أمامي رائعا. بهذا الجو المشرق الصافي، وبهذه الجبال الشاهقة يتوجها الثلوج وتقوم علي سفوحها الغابات، مختلف الوانها «ص ٣٩٥» لأني أري شجرة الثقافة المصرية باسقة قد ثبتت أصولها في أرض مصر وارتفعت فروعها في سماء مصر، وامتدت أغصانها=

وصفه للمستقبل. لذلك كان العنوان المطابق «الثقافة والتعليم فى مصر، الحاضر والمستقبل». ولم يتناول الكتاب الماضى فى ذاته ولكن كمجرد بقايا مازالت تعيش فى الحاضر وفى سبيلها إلى الزوال.

وتقتصر هذه القراءة للنص الأول على عرض الفصول الأثنتى عشرة الأولى التى تتعلق بالثقافة وحدها نظرا لأن الفصول الثانى والأربعين الأخرى مجرد مقترحات وتوصيات عملية حول مسؤولية الدولة عن التعليم، والديموقراطية،واعداد المعلم الأولى فى المدارس الأولية،وأهمية مرحلة التعليم الأولى وخطورته،ومشكلات التعليم الثانوى والتعليم العام،والتكدس البشرى،وحقوق المعلم،ووجوه إصلاح التعليم، والامتحانات، والقراءة الحرة، والكتب المقررة، ومشكلات التعليم الخاص، وأهمية اللغات الأجنبية القديمة والحديثة، واللغات الشرقية واللغة العربية، وصياغة النحو والأدب قدر طاقة التلاميذ، والتربية الدينية.ويتعرض فى الفصول الستة قبل الأخيرة للتعليم العالى ومشكلاته، والمعاهد العليا، واستقلال الجامعة، والتعليم الدينى فى الأزهر، والتعليم الدينى للاقباط. وفى الفصول التسعة الأخيرة عود إلى ربط الثقافة بالتعليم،فالثقافة ليست محصورة فى المدارس والمعاهد، وأهمية الانتاج العقلى والترجمة،وأسباب قلة انتاج المثقفين،وحظ الأدباء فى مصر، وخطر السينما على المسرح،وواجب مصر نحو الاقطار العربية، والتعاون على تنظيم الثقافة وتوحيدها فى البلاد العربية.ثم يطرح سؤال: أتوجد ثقافة مصرية؟ معبرا عن حلم وأمل.

ثانيا: التمرير الثقافي لمعاهدة ١٩٣٦

«مستقبل الثقافة فى مصر» كتاب حجاجى، يحمل دعوة، يدافع عن موقف، ويهاجم المواقف البديلة[١]. لذلك غلب عليه أسلوب الدعوة والداعية، أسلوب التقنين والدعوة إلى ما ينبغى أن يكون وليس وصف ما هو كائن. لذلك كثرت تعبيرات «لا بد ، يجب أن» يتوجه إلى الشباب للاقناع بضرورة التعاون فى قاعات الجامعة الأمريكية وعلى المنابر الغربية وليس بحثا علميا لظواهر اجتماعية ولأوضاع التعليم فى مصر كما تصوره البيانات والأحصائيات ومناهج العلوم الاجتماعية الحديثة. فالكتاب يقدم ايديولوجيا وليس علما. لذلك طال البحث وعم التكرار شأن الدعوات والدعاة.[٢]

= في كل وجه فأظلت ما حول مصر من البلاد، وحملت إلي أهلها ثمرات حلوة، فيها ذكاء للقلوب، وغذاء للعقول، وقوة للارواح ص ٣٩٥

(١) وذلك مثل «صدقني يا سيدي القاريء أن الواجب الوطني الصحيح بعد أن حققنا الاستقلال، وأقررنا الديموقراطية في مصر» ص ٣٨

(٢) «ويعد هذا الحديث الذي أراه قد طال أكثر مما قررت له أن يطول» ص ٣٩١

كان الظرف السياسى هو معاهدة ١٩٣٦ والرد على منتقديها الذين يرونها قد اعطت مصر استقلالا منقوصا لأنها تسمح لبريطانيا بابقاء قاعدة عسكرية لها فى قناة السويس، قاعدة التل الكبير وقوامها ٧٠,٠٠٠ جندى بكامل معداتهم واسلحتهم. وبالتالى لا بد من الاستمرار فى المقاومة حتى تنال مصر الاستقلال التام الكامل غيبر المنقوص[١]. كانت المعاهدة تتطلب الدعوة لها والرد على منتقديها واملاء شروطها وهو تحول مصر إلى دولة أوربية على النمط الأوربى ومتحالفة مع الغرب وفى وفاق معه[٢] كان الهدف أذن سياسيا، تدعيم الثقافة لمعاهدة ١٩٣٦ تبريرا وتمريرا. كان شرط المعاهدة هو «التغريب» وكان الكتاب هو تحقيق لهذا الشرط[٣]. وقد تم ذلك بطريقتين: الأول اثبات أنه لا فرق بين المصرى والأوربى فى الطبع والمزاج، والثانى ضرورة أخذ المصرى والأوربى فى الطبع والمزاج والعقل. وأن اثبات أى فرق بينهما لهو وهم آثم شنيع، بل ومن ضرب المحال[٤]. كما قيل سياسيا أيضا «أن الزواج بين مصر وبريطانيا زواج كاثوليكى». فالانجليز أصدقاؤنا، وكما كان يقال إلى عهد قريب «صديقى هنرى» مستبدلا بالانجليز الامريكين[٥] هى عقلية واحدة حول بحر الروم الذى يطلقه طه حسين على البحر الابيض المتوسط والذى كان وقت الفتوحات والعصر الاسلامى الأول بحر العرب أو بحر المسلمين.[٦] أنما هى الظروف

---

(١) «أغراني باملاء هذا الكتاب أمران: أحدهما ما كان من أمضاء المعاهدة بيننا وبين الانجليز في لندرة، ومن أمضاء الاتفاق بيننا وبين أوربا في منترو، ومن فوز مصر بجزء عظيم من أملها في تحقيق استقلالها الخارجي وسيادتها الداخلية» ص ٥

(٢) «وهل كان أمضاء معاهدة الاستقلال، ومعاهدة الغاء الامتيازات الالتزاما صريحا قاطعا أمام العالم المتحضر أنا سنسير سيرة الأوربيين في الحكم والأدارة والتشريع؟... عاهدناها علي أن نسايرها ونجاريها في طريق الحضارة الحديثة» ص ٣٥

(٣) «سيجدون فيه (الكتاب) صورة للواجب المصري في ذات الثقافة بعد الاستقلال» ص ٨

(٤) «... وأن نمحو من قلوب المصريين أفراداً وجماعات هذا الوهم الآثم الشنيع الذي يصو ر لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوربي، وفطروا علي أمزجة غير الأمزجة الأوربية، ومنحوا عقولا غير العقول الأوربية» ص ٣٩ «لنفرض هذا المحال، ولنقرر أنه بيننا وبين الأوربيين هذه الفروق الخطيرة التي تمتليء بها وتضطرب لها قلوب العاجزين منا والتي تنتفخ لها أوداج الطامعين والمستعمرين من الأوربيين» ص ٣٩

(٥) «ولنقول لاصدقائنا الانجليز» ص ٤٣

(٦) «كلا، ليس بين الشعوب التي نشأت حول بحر الروم وتأثرت به فرق عقلي أو ثقافي ما، وأنما هي ظروف السياسة والاقتصاد تديل من أصل هذا الساحل لأهل ذلك الساحل. وانما هي ظروف السياسة والاقتصاد تدور بين هذه الشعوب مواتية هذا الفريق ومعادية ذلك الفريق. فلا ينبغي أن يفهم المصري أن بينه وبين الأوربي فرقا عقليا قويا أو ضعيفا. ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الشرق الذي ذكره كبلنج في بيته المشهور «الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يلتقيا» يصدق عليه أو علي وطنه العزيز» ص ٢٧

السياسية والاقتصادية المتباينة التى تكمن وراء هذا الاختلاف الظاهرى. وهنا يبدو التناقض فى المنهج أحيانا بين اثبات العقلية كبنية مستقلة عن التاريخ، فهناك عقلية مصرية وعقلية أوربية متشابهان، وبين ارجاع التباين بين العقليين إلى الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وبالتالى تكون العقلية مكتسبة من التاريخ وليست مزاجا أو طبعا فطريا سابقا عليه[1].

وما دامت عقلية واحدة، هويتها واحدة، واختلافها طارىء، فالسبيل هو لحاق الأقل تقدما بالأكثر تقدما، وبالاقل رقيا بالأكثر رقيا، هذا هو حال المصرى بالنسبة إلى الأوربى، أن يزيل عناصر التباين التى يفرضها الأوربى على العقليتين وأن يؤكد على عناصر الوحدة حتى لا يشعر بينه وبين الأوربى أى فرق. فلا يستعلى علينا الأوربى أو نشعر نحن بالنقص تجاهه. نشعر بقربنا منه وبقربه منا، ويحدث ذلك على كل المستويات. فاستقلالنا الاقتصادى يجب أن يكون على الطراز الأوربى. وحمايتنا لأرض الوطن يجب أن تكون بنفس الوسائل التى يدافع بها الأوربيون عن الأوطان فى أوطانهم وثرواتهم. واستقلالنا العلمى والفنى والأدبى يمكننا من أن نسمع كما يسمع الأوربى وأن نرى كما يرى ، وأن نحكم على الاشياء كما يحكم، وأن نفهم كما يفهم وكأن الأنا هى التى يجب أن تصبح آخر حتى يتم اللقاء والفهم المشترك. الأنا يذهب إلى الآخر كى يتحد به. ولا يذهب الآخر إلى الأنا كى يصبح أحد مكوناته. واستقلالنا العقلى والنفسى هو أن نتعلم كما يتعلم الأوربى. ونشعر بالعالم كما يشعر،ونعرف الحياة كما يعرفها.واذا أردنا أن نعرف الحرية والديموقراطية فعلينا الاقتداء بالحرية والديموقراطية الأوربية والامريكية. أوربا هى النموذج ونحن نتمثله. أوربا هى المقياس ونحن المقيس. وربا هى المثل ونحن الممثول. بذلك ننتقل من الاختلاف إلى الهوية،ومن الاحساس بالنقص إلى المشاركة والندية[2].ولا سبيل غير

---

(١) «نحن اذن مدفوعون إلي الحياة الحديثة دفعا عنيفا، تدفعنا إليها عقولنا وطبائعنا وأمزجتنا التي لا تختلف في جوهرها قليلا ولا كثيرا منذ العهود القديمة جدا عن عقول الأوربيين وطبائعهم وأمزجتهم، وتدفعنا إليها المعاهدات التي امضيناها وأبرمناها، والالتزامات التي قبلناها معارضين. بل بذلنا في سبيلها جهودا لا تحصي، وضحينا في سبيلها بالأنفس الزكية والدماء الطاهرة، وأنفقنا في سبيلها كرائم الأموال، واحتملنا في سبيلها ضروب المحن والآلام...... فلو أن عقول أبائنا وأجدادنا كانت شرقية مخالفة في جوهرها وطبيعتها للعقل الأوربي فقد وضعنا في رؤوس أبنائنا عقولا أوربية في جوهوها وطبيعتها وفي مذاهب تفكيرها وأنحاء حكمها علي الاشياء» ص ٣٦

(٢) «هذا الاستقلال الاقتصادي يجب أن يكون استقلالا اقتصاديا من الطراز الأوربي» ص ٤٣ فكما أن وسائلنا إلي حماية أرض الوطن هي نفس الوسائل التي يصطنعها الأوربيون لحماية أوطانهم=

ذلك، ولا بديل عن لحاق الأنا بالآخر. وغير ذلك وهم وخداع! مصر قطعة من أوربا نموذج اسماعيل القديم ليس مدحا أو فخرا له أو سياسة خاصة اتبعها بل هو تاريخ مصر الدائم، ماضيها وحاضرها ومستقبلها.(١) وهو فجر نهضتها الحديثة.يعم كل الطبقات على اختلاف مستوياتها. يظهر أكثر ما يظهر فى الطبقات الراقية، ويقل تدريجيا حتى الطبقات الدنيا. هذا التحليل الطبقى لظاهرة «التأورب» يكشف أنها ظاهرة ارتبطت بالغنى وبالقدرة على التمتع بأساليب الحياة المادية (التلغراف، التليفون، الطائرة...) .ومع ذلك يكون السؤال:هل المخترعات الحديثة أوربية أم ساهمت فيها كل الشعوب فى تاريخ الرياضيات والطبيعيات ثم تراكمت كلها وحدثت فى أوربا؟النموذج الأوربى لا رجعة فيه ولا عود عنه بل هو قدر ومصير.لا عود إلى النظام القديم الذى كان سببا من أسباب التخلف والنكوص. ولا نكث بالعهد،فقد عاهدنا الغرب على مجاراته والسيرمعه فى طريق الحضارة الحديثة(٢) .

= فوسائلنا إلي حماية الاقتصاد القومي هي نفس الوسائل التي يصطنعها الأوربيون والامريكيون لحماية ثروتهم» ص ٤٤ « ونحن نريد الاستقلال العلمي والفني والأدبي... وعلي اشعار الأجنبي بأننا مثله وأنداده من جهة أخري. هذا الذي يمكننا من أن نتحدث إلي الأوربي فيفهم عنا، ومن أن نسمع للأوربي فنفهم عنه، ومن أن نشعر الأوربي بأننا نري الاشياء كما يراها، ونقوم الاشياء كما يقومها، ونحكم علي الاشياء كما يحكم عليها» ص ٤٤ «فاذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلي والنفسي... ووسائله أن نتعلم كما يتعلم الأوربي، لنشعر كما يشعرالأوربي، ولنحكم كما يحكم الأوربي، ثم لنعمل كما يعمل الأوربي، ونعرف الحياة كما يعرفها» ص ٤٥ « فاذا كنا نريد الحرية الداخلية وقوامها النظام الديموقراطي، ونريد الحرية الخارجية وقوامها الاستقلال الصحيح والقوة التي تحوط هذا الاستقلال... ووسائله هي التي مكنت الأوطان الأوربية والامريكية من أن تكون حرة في داخلها» ص ٤٥ «أن نسير سيرة الأوربيين، ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداد، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يجب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب.. ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع» ص ٤١

(١)«ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الكلمة التي قالها اسماعيل وجعل بها مصر جزءاً من أوربا قد كانت فنا من فنون التمدح أو لونا من ألوان المفاخرة. وأنما كانت مصر دائما جزءاً من أوربا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية علي اختلاف فروعها وألوانها» ص ٢٧ «فنهضت مصر منذ أول القرن الماضي... تأخذ بأساليب الحياة الحديثة علي نحو ما يأخذ بها الأوربيون في غير تردد ولا اضطراب. وحياتنا المادية أوربية خالصة في الطبقات الراقية. وهي في الطبقات الأخري تختلف قربا وبعدا من الحياة الأوربيةباختلاف قدر الأفراد والجماعات، وحظوظهم من الثروة وسعة اليد... ومعني هذا أن المثل الأعلي للمصري في حياته المادية أنما هو المثل الأعلي للأوربي في حياته المادية.... أن مقياس رقي الأفراد والجماعات في الحياة المادية مهما تختلف الطبقات عندنا أنما هو حظنا من الأخذ بأسباب الحياة الأوربية» ص ٣٠ - ٣١

(٢)«فلو أننا همنا الآن أن نعود أدراجنا وأن نحيي النظم العتيقة لما وجدنا إلي ذلك سبيلا، ولوجدنا أمامنا عقابا لا تجتاز ولا تذلل، عقابا تقيمها نحن لاننا حراص علي التقدم والرقي، وعقابا تقيمها أوربا لأننا عاهدناها علي أن نسايرها ونجاريها في طريق الحضارة الحديثة» ص ٣٥

هل هو تحرر أم تكبيل جديد؟ هل هي نهضة أم استمرار في التقليد؟ هل انقطاع عن القديم أم وقوع في براثن الجديد؟

ثالثا: الانبهار بالغرب والنفور من الشرق

ويجد طه حسين مكانا لمصر في الغرب بعيدا عن الشرق. فبين مصر والغرب هوية، وبين مصر والشرق اختلاف. ومصر عبر تاريخها القديم والحديث غربية وليست شرقية. ويحاجج لاثبات هذه الدعوى قارئا التاريخ وقالبا لحقائقه. صحيح أن اليونان من تلامذة المصريين في الفلسفة والعلم والفن والدين ولكن ذلك لا يعني أن المصريين أقرب إلى اليونان منهم إلى الشرقيين. بل هو أثر مصر والشرق في يونان والغرب. أن تأثير مصر على اليونان لا يجعل مصر غربية بل يجعل اليونان امتداداً للحضارة المصرية. فطه حسين يجعل الأنا تذهب إلى الآخر وتتحد معه ولا يجعل الآخر يأتي إلى الأنا ويجد فيها جذوره. كما أن أثرالحضارات الشرقية الأخرى في اليونان، أثر الكدانيين والبابليين والاشوريين كما يعترف طه حسين ذاته، ليدل أيضا على أثر الشرق في الغرب وليس على ضرورة تبعية الشرق للغرب. فالحضارة المصرية وغيرها من الحضارات الشرقية أحد الروافد المكونة لمصادر الوعي الأدبي من خلال المصدر اليوناني الروماني أو من خلال المصدر اليهودي المسيحي.[١]

ثم يقطع طه حسين شرق البحر الابيض المتوسط عن محيطه الشرقي العام ويسميه مع غرب البحر الابيض المتوسط وشماله وجنوبه حضارة البحر الابيض المتوسط. فصل شرق البحر ووضعه مع غربه كمن يقطع اليونان وايطاليا ويضعهما مع الشرق. شرق البحر الابيض المتوسط يتبع حوضه المستقل ثقافيا وحضاريا عن الشرق الأدنى، الصين والهند واليابان، والمرتبط بالغرب![٢] وهي دعوة طالما حملها أنصار التغريب من نصارى الشام تخفيفا للتوتر بين ساحل أوربا الجنوبي وساحل أفريقيا الشمالي، بين الساحل الشمالي للبحر الابيض المتوسط حيث يقطن المركز وساحله الجنوبي والشرقي حيث تقطن الأطراف. وبطبيعة الحال يفهم الأوربي ذلك لأنه في مصلحته، وننكره نحن لأنه تأكيد على التبعية ودوران للمحيط في فلك المركز.

---

(١)« أن العقل المصري قد اتصل من جهة بأقطار الشرق القريب اتصالا منظما مؤثرا في حياته ومتأثرا بها. واتصل من جهة أخري بالعقل اليوناني منذ عصوره الأولي اتصال تعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع في الفن والسياسة والاقتصاد » ص ١٦

(٢)«أن العقل المصري منذ عصوره الأولي عقل أن تأثر بشئ فانما بتأثير بالبحر الابيض المتوسط، وأن تبادل المنافع علي اختلافها فانما بتبادلها مع شعوب البحر الابيض المتوسط» ص ١٦

ويستشهد طه حسين أيضا بتاريخ الحضارة الاسلامية ونقلها للحضارة اليونانية إلى أوربا كما يفعل المستشرقون الذين يجعلون دورنا دور الناقل من مكان إلى مكان بل والناقل غير الأمين الذى خلط وشوه وحرف المنقول! ثم نهضة أوربا الحديثة بناء على هذه الترجمات من العربية إلى اللاتينية. فنحن عندما نعود إلى أخذ الحضارة الغربية فتلك بضاعتنا ردت الينا. فالفرق بيننا وبينهم ليس فى طبائع الاشياء وجواهرها بل فى الزمان والتطور، مرة لنا ومرة علينا، ومرة عليهم ومرة لهم.(١) كما يستشهد بانتساب كل من الحضارة الاسلامية والحضارة الاوربية إلى حضارة واحدة هى الحضارة اليونانية، فلا فرق أذن بين الحضارة الاسلامية والحضارة المسيحية. تأسلمت الفلسفة وتفلسف الاسلام، وتنصرت الفلسفة، وتفلسفت النصرانية!(٢) مع أن الأمر ليس كذلك فقد استعملت الحضارة الاسلامية لغة الفلسفة اليونانية دون مضمونها. فأصبح الله العلة الأولى والمحرك الأول ولكنه خالق مبدع يعتنى بالعالم فى حين دخل المضمون اليونانى فى العقيدة المسيحية فى القول بتعدد الآلهة وتكوين الأناجيل وممارسة القداس الرومانى. الحالة الأولى «تشكل كاذب» والحالة الثانية «تجوهر كاذب» أو «تضمن كاذب». فى الحالة الأولى الاسلام غاية والفلسفة وسيلة. وفى الحالة الثانية النصرانية وسيلة. والفلسفة غاية.(٣)

وبعد أن يعزل طه حسين شرق المتوسط عن الأقصى، ويربطه بغرب المتوسط يضع تقابلا حادا بين الشرق الأقصى والغرب يصل إلى حد الاختلاف فى الجوهر والطبيعة أسوة بالنظريات العنصرية. واذا كانت هناك وحدة سياسية ممكنة فبين أقطار الشرق الأدنى حول

---

(١) «فالفرق بيننا وبينهم في حقيقة الأمر لا يتصل بطبائع الاشياء وجواهرها وأنما يتصل بالزمان ليس غير» ص ٣٧

(٢) «وأغرب من هذا أن بين الاسلام والمسيحية تشابها في التاريخ عظيما. فقد اتصلت المسيحية بالفلسفة اليونانية قبل ظهور الاسلام فأثرت فيها وتأثرت بها، وتنصرت الفلسفة وتفلسفت النصرانية. ثم اتصل الاسلام بهذه الفلسفة اليونانية فأثر فيها وتأثر بها. أسلمت الفلسفة اليونانية وتفلسف الاسلام. وتاريخ الديانتين واحد بالقياس إلي هذه الظاهرة... جوهر الاسلام ومصدره هما جوهر المسيحية ومصدرها. واتصال الاسلام بالفلسفة اليونانية هو اتصال المسيحية بالفلسفة اليونانية. فمن أين يأتي التفريق بين ما لهاتين الديانتين من الأثر في تكوين العقل الذي ورثته الانسانية عن شعوب الشرق القريب وعن اليونان» ص ٢٤ - ٢٥

(٣) لمزيد من الشرح لظاهرة التشكل الكاذب انظر «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم» ص ١٧٨ - ١٨٢، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠

حوض البحر الابيض المتوسط بعيدا عن الشرق الاقصى![1] ولا يقصد طه حسين الشرق والغرب الجغرافيين بل الشرق والغرب الثقافيين ويضع فى ثقافات الشرق فارس والهند والصين واليابان. فاليونان أقرب إلى العقل المصرى من فارس! والأولى أن يكون بعيدا كل البعد عن الهند والصين اليابان! فلم يتصل بهذه الحضارات. وعاش مع العقل الفارسى فى حرب وخصام.[2] وأين «الحكمة الخالدة» لمسكويه؟ وأين حملة العلم من أهل فارس؟ آثر طه حسين الجناح الغربى للعالم الاسلامى دون جناحه الشرقى. أما الهند والصين واليابان فان دياناتها وفلسفاتها بعيدة عنا ولا تتصل بدياناتنا وفلسفاتنا. كما أن الشرقيين أنفسهم تقدموا عندما تمثلوا الحضارة الأوربية. ذلك واضح فى اليابان. أما الصين فيسودها تياران: الأول غربى يتعامل مع عصبة الأمم والثانى شيوعى يتجه نحو روسيا. وكلاهما غربيان.[3] وواضح أن تصور طه حسين للشرق هو تصور الغرب الحديث. وليس تصوره كما هو عليه أو حتى تصوره فى تراثنا القديم. فالهند حاضرة عندنا فى تراثنا القديم كما وضح ذلك عند البيرونى وغيره، وفى تراثنا الحديث فى الحركة الوطنية الهندية بزعامة غاندى والذى كانت تربطه بالحركة الوطنية المصرية صلات وثيقة. وأن عيد الطلاب العالمى فى ٢٢ فبراير ١٩٤٤ كان بمناسبة اطلاق بريطانيا الرصاص على الطلاب فى مصر والهند فى المظاهرات

---

(١) «وأنا أفهم في وضوح بل في بداهة أن نشعر بالقرابة المؤكدة بيننا وبين الشرق الأدني لا لاتحاد اللغة والدين فحسب بل للجوار الجغرافي وتقارب النشأة والتطور التاريخي. فأما أن نتجاوز هذا الشرق القريب إلي ما وراءه فلا أفهم أن يقوم الأمر فيه علي الوحدة العقلية أو علي التقارب التاريخي. وانما أفهم أن يقوم علي لوحدة الدينية أو علي تبادل بعض المنافع المؤقتة التي تتصل بالسياسة والاقتصاد» ص ٩

(٢) «أن العقل المصري لم يتصل بعقل الشرق الاقصي اتصالا ذا خطر، ولم يعش عيشة سلم وتعاون مع العقل الفارسي وانما عاش معه عيشة حرب وخصام» ص ١٦

(٣) «الشرق البعيد، الشرق الاقصي هو الهندوالصين واليابان وما فيها من هذه الديانات والفلسفات التي لا تتصل أو لا تكاد تتصل بدياناتنا وفلسفاتنا. فلننظر أي الأمرين نختار لأنفسنا: أنريد أن نعتنق ديانة الصينيين وفلسفتهم ونأخذ بأسباب حضارتهم؟ ولكنهم يأخذون بأسباب الحضارة الأوربية أخذوا قويا. فأما اليابان فأمرها ظاهر. وأما الصين فقد لجأت إلي عصبة الأمم منذ أعوام تطلب اليها أن ترسل الخبراء لينظموا لهم التعليم علي النحو الأوربي. والصين كما نعلم مقسمة الآن بين نزعتين مختلفتين: احداها نحو عصبة الأمم الديموقراطية الغربية، والأخري نحو روسيا ومذهبها الشيوعي» ص ٦٠ «فكيف بنا ولم يكن بينناوبين الأوربيين من الفروق ما كان بين اليابانيين والأوربيين؟ وكيف بنا ونحن شركاء الأوربيين في تراثهم العقلي علي اختلاف ألوانه واشكاله وفي تراثهم الديني علي اختلاف مذاهبه ونحله وفي تراثهم المادي علي اختلاف ضروبه وأنحائه» ص ٣٨

الوطنية. كما أسست مصر والهند حركة عدم الانحياز فى جيلنا. وكان عبد الناصر ونهرو من دعاتها. أما الصين فقد انتشر الاسلام بها من الشرق من أواسط آسيا. وسادتها الحركة الوطنية والشيوعية اللاغربية. تعاملنا معها فى تاريخنا الحديث فى الصناعة والزراعة، فى السلاح وفى الحقل. أما اليابان فلم تنهض تقليداً لأوربا بل محافظة على القديم والجديد فى نفس الوقت. قدم الغرب نموذج الانقطاع. وقدمنا نحن نموذج التواصل.(١) وقدم اليابان نموذج التجاور. تقليد الغرب لتجاوزه وتمثله داخل القيم اليابانية الخاصة التى تشابه قيمنا مثل الأمة، وتفانى الفرد فى الجماعة، والتضحية، والشهادة، والعمل، والولاء. بل أن «ريح الشرق» طالبا تثبت انتقال روح الحضارة ومسار التاريخ من الغرب إلى الشرق كما بدأت فى الشرق أولا.(٢) بل أن العناصر المشتركة بيننا وبين الشرق أظهر للعيان. فالدين فى كلتا الحالتين هو الاساس. والتوحيد فى الاسلام والوحدة فى الشرق ينبعان من مصدر واحد. والرؤية الكلية الشاملة التى تنتظم الأجزاء مشتركة. وأولوية العالم الداخلى على العالم الخارجى واحدة. وانتساب المواطن للدولة، والفرد للجماعة واحد. وقد انتشر الاسلام شرقا قدر انتشاره غربا. وامتد إلى آسيا برا وبحرا قدر امتداده فى أفريقيا. ولم تصده آسيا كما صدته أوربا.

وبعد أن يرصد طه حسين هذا التعارض بين الشرق والغرب فى وجداننا يجعل مصر أقرب إلى الغرب وأبعد عن الشرق. فمنذ القدم لا تعرف صلات بين مصر والشرق. وأقصى ما وصلت إليه علاقاتنا بالشرق سواحل البحر الأحمر. أما الشام والعراق فهما الجناح الشرقى للبحر الابيض المتوسط. وعلاقاتنا غزو وخصام. أما علاقتنا بالغرب فثقافة وعلم ونور منذ الاسكندر ونقل الحضارة اليونانية من أثينا إلى الاسكندرية.(٣) وهكذا يكرر طه حسين الرؤية الأوربية لتاريخ مصر الغربى.وهى تخالف التاريخ والوجدان المصرى. فالصلات بين مصر والشرق تتجاوز سواحل البحر الأحمر إلى كل سواحل جنوب شرقى آسيا قبل الاسلام

---

(١) Science, Technology and Spiritual Values, possible models and historical options, Sophia University, Tokyo,1987

(٢) أنور عبد الملك: ريح الشرق، دار المستقبل العربي ، القاهرة ١٩٨٣

(٣) «فقد اتصلنا بأوربا أشد الاتصال ونحن سائرون علي آثارها وخاضعون لما خضعت له، ومضطرون إلي ما اضطرت اليه. وقد ذاعت في اقطار الارض كلها وفي الاقطار المتحضرة بوجه خاص ص ١٢٩ - ١٣٠ » أن العقل المصري القديم لم يتأثر بالشرق الاقصي، ولا بالشرق البعيد قليلا ولا كثيرا. وانما نشأ مصريا» ص٢١

وبعده. وكانت مصر على علاقة بفارس قبل الاسلام وبعده وانتشرت الثقافة الفارسية فى الحضارة الاسلامية قدر انتشار الثقافة اليونانية. وانقسم المثقفون إلى فريقين: أنصار الفرس وأنصار اليونان. يتكلم طه حسين عن فارس كما يتكلم العراق اليوم، خصم لنا وعدو. كما أن الاسكندر أتى مصر والشرق غازيا وناشرا للثقافة اليونانية باعتبارها ثقافة الفاتحيين كما فعل الغرب بعد ذلك. وكانت حضارة الشرق حاضرة فى الأسكندرية وممثلة فى الافلاطونية الجديدة ومدارس التأويل الصوفى الشرقى التى ازدهرت فى مصر عند فيلون وأفلوطين ومدرسة الاسكندرية فى اليهودية والمسيحية. وماذا عن الحروب الصليبية التى أتى فيها الغرب غازيا؟ وماذا عن الاستعمار الحديث الذى عاود فيه الغرب الغزو؟ وماذا عن حركات التحرر الوطنى التى قامت لتخليص البلاد من الاحتلال الأوربى؟ أبعد كل هذا تكون مصر أقرب إلى الغرب منها إلى الشرق؟

وينتقد طه حسين احساس المصريين بالشرق ويعتبره وهما! مع أنه احساس وراد فى أشعارنا وصحافتنا وتوجه فى سياساتنا.[1] وأن رؤية المصرى لنفسه أصدق من رؤية طه حسين له. ويدعو إلى توجيه الوعى القومى غربا، إلى ما يعرفه لا إلى ما يجهله، إلى الجد لا إلى الهزل! ويهاجم أنصار الرابطة الشرقية التى تؤثر التضامن مع أهل الشرق الأقصى على التضامن مع أهل الغرب الأدنى. مع أن الحركة الاصلاحية كلها والتى كان طه حسين قد لامسها من خلال رؤيته للامام محمد عبده قد بلورت الجامعة الشرقية. وتحدث

---

(١) «ولكن المصريين...يرون أنفسهم شرقيين... ويرون في سيرتهم وسياستهم أن مصر جزء من الشرق، وأن المصريين فريق من الشرقيين... أن من السخف الذي ليس بعده سخف اعتبار مصر جزء من الشرق، واعتبارالعقليةالمصرية عقلية شرقية كعقلية الهند والصين» ص ٢١- ٢٢ فأما المصريون أنفسهم فيرون أنهم شرقيون وهم لا يفهمون من الشرق معناه الجغرافي اليسير وحده بل معناه العقلي والثقافي. فهم يرون أنفسهم أقرب إلي الهندي والصيني والياباني منهم إلي اليوناني والايطالي والفرنسي. وقد استطعت أن أفهم كثيرا من الخطأ، وأسيغ كثيرا من الغلط، وأفسر كثيرا من الوهم، ولكني لم استطيع قط ولن استطيع في يوم من الأيام أن أفهم هذا الخطأ الشنيع أو أسيغ هذا الوهم الغريب» ص١٨ - ١٩ «أن حديث الشرق الروحي هذا حديث لا غناء فيه. هو مضحك أن نظرنا إليه نظرة عامة، فان المصريين الذين يزهدون في الحضارة الأوربية ويدعون إلي روحية الشرق يعرفون اذا خلوا إلي أنفسهم أنهم يهزلون ولايجدون، وأنهم لو خيروا لكرهوا أشد الكره أن يحيوا حياة الصين والهند. ولكن هذا الحديث خطر لأنه يلقي في روح الشباب بغض الحضارة الأوربية التي يعرفونها فيثبط هممهم، ويضعف عزائمهم، ويوجههم نحو هذه الحضارة الشرقية التي يجهلونها فيدفعهم إلي بيداء ليس لها أول ولاأخر...» ص ٦٠

الأفغانى عن مصر والشرق. وأعجب بالنموذج اليابانى فى النهضة الحديثة.[1] وجعل شعراؤنا مصر تاج العلاء فى مفرق الشرق ودراته فرائط عقدها.[2] وأى غرب كان يدعو له طه حسين فى الثلاثينات، والنازية فى صعود، والفاشية تصل إلى الحكم، واندلاع الحرب فى نفس العام الذى كتب فيه «مستقبل الثقافة فى مصر» ودخول مصر أتون الحرب فى ركاب الحلفاء، وقاعدة خلفية لجيوشه، ووقوع معركة العلمين فى ساحلها الشمالى، واستمرار الاحتلال الانجليزى حتى بعد نهاية الحرب؟ وينقد طه حسين زعامة مصر للشرق العربى لأنها مجرد ظهير للعالم الغربى.[3] وأحيانا لا يسعه الا أن يعترف بالواقع ذاته عندما يفرض نفسه ويرى زعامة مصر للعالم العربى وريادتها لحركة التحرر العربى ضد الهيمنة الغربية[4]. وانشاء مدارس مصرية فى سوريا ولبنان وفلسطين لهو أقرب إلى روح الشعب العربى من انشاء الارساليات الأجنبية وهيمنة الروح الغربية. هناك تمايز اذن وتعارض فى المصالح بين النظرة المصرية والنظرة الأوربية فى التعليم والثقافة. فقد سيطر الانجليز على التعلم فى مصر. وجعلوا هدفه تخريج موظفين وكتبه لامفكرين وعلماء. هذا التباين فى المصالح يحتم تناقضا وصراعا بين مصر والغرب لاوفاقا ووئاما.

رابعا: القطيعة مع القديم والتواصل مع الجديد

وكما نفر طه حسين من الشرق وانبهر بالغرب فانه أيضا نادى بالقطيعة مع القديم والتواصل مع القديم، نفس النمط والنموذج. كانت النية أنه لا تقوم مصر الجديدة الا على

---

(١) جمال الدين الأفغاني: المسألة الشرقية ص ٢٢٧- ٢٤٢ أحزاب الشرق السياسية ص ٢٤٢ - ٢٤٤ الغرب والشرق ص ٤٥٢ - ٤٥٩ سياسة انجلترا في الشرق ص ٤٥٩ - ٤٦٣ عن مصر والمصريين وحكم الشرق ٤٧٦ - ٤٨٠ الأعمال الكاملة، محمد عمارة، المؤسسةالمصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٦٨

(٢) هو بيت حافظ إبراهيم الشهير في قصيدة « مصر تتحدث عن نفسها »

أنا تاج العلاء في مفرق الشرق ودراته فرائط عقدي

(٣)« ...مارأيته من السلطان العقلي للمدارس الأجنبية علي هذه الاقطار. وكنت أري أن العقل المصري أقرب إلي العقل السوري والفلسطيني،وأحري أن يتصل به ويؤثر فيه تأثيرا حسنا من العقل الأمريكي أوالفرنسي. ولكن وزير المعارف حينئذ نبهني باسما إلي أن ذلك ميسورا.فقد تريده مصر ولكن السياسة الأجنبية ستأباه من غيرشك» ص ٣٨٧

(٤) وذلك مثل «نظرت الوزارة إلي هذا الأمر(بناء المدارس) نظرة مصرية معقولة لا نظرة أوربية غالية» ص ٩١ «ومن الحق أن الشباب الأوربيين قد لايسلكون بعض السبل التي يسلكها شبابنا المصريون» ص ٣١١ «سيطرة الأنجليز علي شؤون التعليم» ١٧٥ - ١٧٦ «جعل الأنجليز التعليم غايته اعداد الموظفين» ص ١٧٨

مصر القديمة أى بلغة جيلنا الجمع بين المطلبين: الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد.[1] ولكن مصر القديمة عنده كانت مصر اليونانية، مصر الغرب وليست مصر الاسلامية. فالاسلام لم يغير شيئا من العقل المصرى![2]

والأزهر عند طه حسين نموذج القديم الذى تجب القطيعة معه. فهو مهد المحافظة والحرب على الجديد. أن لم يتطور ويدخل فى معارك الحداثة حتى ينتهى اليها وتنتصر فيه فانه محكوم عليه بالفناء. يجب الخضوع لاشراف الدولة مثل التعليم العام.[3] والحقيقة أن تصور طه حسين للأزهر على أنه نموذج القديم مبنى على تجربته الشخصية فيه ثم تحوله إلى الجامعة خارجا عنه ثم إلى أوربا منبهراً بها. فالأزهر أيضا هو موطن حسن العطار والطهطاوى ومحمد عبده. والتحدى ليس القطيعة معه بل تطويره من الداخل واعادة علومه والدفاع عن استقلاله الذى هو جزء من الاستقلال الجامعى فى التعليم المدنى.[4] والعلم

---

(١) «وأنا من أجل هذا مؤمن بأن مصر الجديدة لن تبتكرابتكارا،ولن تخترع اختراعاولن تقوم الا علي مصر القديمة الخالدة، وبأن مستقبل الثقافة في مصر لن يكون الا امتداد صالحا راقيا ممتازالحاضرها المتواضع المتهالك الضعيف. ومن أجل هذا لاأحب أن نفكر في مستقبل الثقافة في مصر الا علي ضوء ماضيها البعيد وحاضرها القريب» ص ١٢

(٢) «أن الاسلام لم يغير العقل المصري» ص ٢٤

(٣) «وما أري الا أن الأزهريين وهم مستقر المحافظة سيكونون أكثرنا منه ضحكا وأعظمنا به استهزاء» ص ٣٦ «وهناك شيء يجعل حاجة الأزهر إلي اشراف الدولة علي تعليمه الأولي والثانوي ضرورة ماسة في هذا الطور من أطوار الحياة المصرية، وهو أن الأزهر بحكم تاريخه وتقاليده وواجباته الدينية بيئة محافظة تمثل العهد القديم والتفكير القديم أكثر مما تمثل العهد الحديث والتفكير الحديث. ولا بد من تطور طويل دقيق قبل أن يصل الأزهر إلي الملائمة بين تفكيره وبين التفكير الحديث» ص ٧٥ «فلو قال قائل: أنا ورثنا عن آبائنا وأجدادنا حرب الكر والفر، وهذه العدة التي تنحصر في السيف والرمح والقوس والسهم والدرقة والدرع. فلندع للأوربيين نظامهم الحربي وما استحدثوا من ألوان السلاح وأدوات التدمير، ولنكتف بجيوش تشبه في عددها وعدتها جيش خالد بن الوليد أو جيش بيبرس. لو قال قائل هذا الكلام للقيه المصريون جميعا بالضحك والسخرية والاستهزاء،ولكان المحافظون وأنصار القديم أشد الناس التواءً عليه وازوارا راعنه» ص ٤٢ - ٤٣ «وقد استبقينا الأزهرالشريف نفسه. ولكن أهمية الأزهر الشريف متصلة منذ عهد اسماعيل أو قبله ولم تنته بعد. وما أظنها ستنتهي اليوم أو غدا، ولكنها ستستمر صراعا بين القديم والحديث حتي تنتهي إلي مستقر في يوم من الأيام» ص ٣٣

(٤) «وليس من الخير أن يكون الأزهر حربا علي الحياة الحديثة فان هذه الحرب لا تجدي ولا تفيد. وأنما الخير والواجب أن يكون الأزهر ملطفا للحياة الحديثة... أن يتثقف الأزهر بالثقافة الحديثة كما يتثقف بها غيره من المعاهد» ص ٣٥١ «فرجال الدين في البلاد الأوربية يتخرجون في معهدهم الديني بعد درس عميق وامتحان دقيق وحياة أشد الف مرة ومرة من حياة الأزهريين» ص ٣٥٥

ليس أوربيا ولا حكرا على أوربا. بل هوتراكم تاريخى طويل من أقصى الشرق حتى أقصى الغرب. ساهمت كل الشعوب فيه. ولا توجد ثقافة واحدة تتبناها كل الشعوب، ثقافة عالمية واحدة، نموذجا فريدا لكل الثقافات. فذلك ما يروجه الغرب لثقافته لنشرها من المركز إلى الأطراف بعد سيطرته على أجهزة الأعلام وهيمنته على مراكز المعلومات ووقوع المثقفين خارجه فى «التغريب» أى التبعية الثقافية للغرب. ولا يعنى التحديث مجرد أدخال الراديو فى الأزهر أو أرسارل البعثات الازهرية إلى أوربا فذلك تحول من تقليد القديم إلى تقليد الجديد.[1] أنما يتم التحديث عن طريق نقد القديم، بيان نشأته فى الظروف القديمة ثم أعادة بنائه طبقا للظروف الجديدة. فالقديم مازال حيا فى القلوب، يؤثر فى الناس ويوجه المجتمع، ويستعمله الحاكم أداة للسيطرة. وبالقديم بدائل طواها النسيان وقادرة على التعبير عن مصالح العصر. وكما أبدع القدماء يبدع المحدثون.

والترك عند طه حسين هم رمز آخر للتخلف والانحطاط فى العالم الاسلامى بسبب غارة «العنصر» التركى على الاقطار الاسلامية مثل غزو البرابرة أوربا فى العصور الوسطى وقضائهم على الحضارة اليونانية الرومانية. وكما ثبتت مصر أمام الغزو التركى ثبتت أوربا أمام الغزو البربرى، وحمت التراث الاسلامى ودونته وحفظته من الضياع وكأن الاتراك فى ذهن طه حسين مثل التتار والمغول..وأين فضل الاتراك فى حماية العالم الاسلامى من غارات الاستعمار الحديث؟ وأين جهادهم فى الفتوحات؟ وأين دورهم فى حفظ التراث؟ ألم يكن محمد على مؤسس نهضة مصر الحديثة البانيا؟[2] يبدو أن طه حسين راح ضحية

---

(١)«فمن السخف أن ندعو إلي الأخذ بأسباب الحضارة الأوربية وقد دخل الراديو في الأزهر الشريف، وقام صاحب الفضيلة الاستاذ الاكبر يتحدث به إلي المسلمين في أقطار الأرض جميعا» ص ٥٢ - ٥٣ «ومن السخف أن أدعو إلي الأخذ بأسباب الحضارة الأوربية وقد دخلت علوم هذه الحضارة وفنونها في الأزهر، وانتشرت بعوث الأزهر في عواصم أوربا لتتلقي العلم والفن علي الاساتذة الأوربيين» ص ٥٣

(٢)«وكان ذلك حين أغار العنصر التركي علي هذه الأقطار الاسلامية في حوض بحر الروم فردها إلي الانحطاط بعد الرقي وإلي الجهالة بعد العلم وإلي الضعف بعد القوة» ص ٢٨

«بدأوا (الأوربيون) حياتهم الحديثة في القرن الخامس عشر، وأخرنا الترك العثمانيون فبدأنا حياتنا في القرن التاسع عشر.ولو أن الله عصمنا من الفتح العثماني لا ستمر اتصالنا بأوربا ولشاركناها في نهضتها، ولسلكنا معها إلي الحياة الحديثة نفس الطريق التي سلكتها، ولتغير وجه العالم، ولكان للحضارة الحديثة شأن غير شأنها الآن. علي أن الله قد أراد بنا خيرا برغم الأحداث والخطوب فقد بلغ العالم من الرقي طورا يمكننا من أن نبلغ في عصر قصير ما أنفق الأوربيون في سبيله عشرات السنين بل مئاتها . فويل لنا اذا لم ننتهز هذه الفرصة ولم ننتفع بهذا التوفيق» ص ٣٧

دروس الاستشراق الأوربى والنظريات العنصرية لتاريخ العالم الاسلامى التى كانت سائدة فى الربع الأول من هذاالقرن، عصر العقلية البدائية والوضعية الاجتماعية والتاريخية.

كان طه حسين من أنصار العلمانية الأوربية على نمط جماعة الاتحاد والترقى فى تركيا التى هاجمها الأفغانى ومحمد عبده والتى كانت أحد الأسباب فى تراجع الاصلاح إلى السلفية عند رشيد رضا. فالفعل يولد رد الفعل. كان من أنصار الثورة الكمالية فى تركيا، نموذج القطيعة مع القديم والتواصل مع الجديد. فالاستبداد الشرقى أقرب إلى نمط لويس الرابع عشر منه إلى السلطان عبد الحميد. والديموقراطية أقرب إلى فلاسفة التنوير منها إلى شورى المسلمين. الخير كله من الجديد والشر كله من القديم. وهو ما يفسر استمرار نقمة الحركة الاسلامية المعاصرة وريثة الحركة السلفية عليه. دولنا الجديدة علمانية، ونظمنا الجديدة علمانية، ووحدتنا السياسية وطنية تقوم على المصالح والمنافع وليس على الدين والتراث.(١) وهل الدين والوطنية نقيضان؟ الم تخرج كل حركات الوطنية المعاصرة من ثنايا الأصلاح الدينى والحركة السلفية؟ ويؤول طه حسين التاريخ الاسلامى، يقرأ فيه الحاضر فى الماضى. فالوحدة السياسية الاسلامية الأولى لم تقم على وحدة الدين أو اللغة. فقد رفضهما المسلمون أنفسهم وآثروا الوحدة على المنافع العملية منذ القرن الثانى الهجرى بعد خصام الأمويين فى الاندلس العباسيين فى العراق.

---

(١) «وقد سمعت منذ عهد بعيد صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير يتحدث إلي المسلمين من طريق الراديو في موسم من المواسم الدينية فيعلن إليهم أن محور القومية يجب أن يكون القبلة المطهرة. وهذا صحيح حين يتحدث شيخ من شيوخ المسلمين إلي المسلمين. ولكن الشباب الأزهريين يجب أن يتعلموا في طفولتهم وشبابهم أن هناك محورا آخر للقومية لا يناقص المحور الذي ذكره الشيخ الأكبر وهو محور الوطنية التي تحصرها الحدود الجغرافية الضيقة لأرض الوطن. ولست أري بأسا علي الشيخ الاكبر ولا علي زملائه من أن يتصورا القومية الاسلامية كما تصورها المسلمون منذ أقدم العصورإلي هذه الأيام. ولكن هناك صورة جديدة للقومية والوطنية قد نشأت في هذا العصر الحديث، وقامت عليها حياة الأمم وعلاقاتها. وقد نقلت إلي مصر مع ما نقل إليها من نتائج الحضارة الحديثة. فلا بد من أن تدخل هذه الصورة الجديدة في الأزهر. وهي أنما تدخل فيه من طريق التعليم الأولي والثانوي» ص ٧٦ - ٧٧ «أن هذا التفكير الأزهري القديم قد يجعل من العسير علي الجيل الأزهري الحاضر اساغة الوطنية والقومية بمعناها الأوربي الحديث» ص ٧٦ «ومن المحقق أن تطور الحياة الانسانية قد قضي منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساس للوحدة السياسية ولا قواما لتكوين الدول» ص ١٩ «فالمسلمون اذا فطنوا منذ عهد بعيد إلي أصل من أصول الحياة الحديثة وهو أن السياسة شيء والدين شيء آخر، وأن نظام الحكم وتكوين الدول أنما يقومان علي المنافع العملية قبل أن يقوما علي أي شيء آخر» ص ٢١

ويدافع طه حسين عن دعوته فى اتفاق العقل المصرى مع العقل الأوربى حتى تصبح مصر جزءا من أوربا لفظا ومعنى، حقيقة وشكلا.[1] ويرد على انتقادات المعترضين من التخوف على الدين والوقوع فى موبقات الغرب. ويميز بين أساليب الحضارة الغربية التى علينا أن نأخذ بها ودين الغرب وقيمه التى تعارض الدين الحنيف.[2] فهل هذا التمييز ممكن؟ وهل يمكن أخذ اساليب الحياة الأوربية دون قيمها؟ صحيح أنه ليس كل ما عندنا خير وليس كل ما عندهم شر ولكن كيف يمكن هذا الالتقاء؟ كيف يحدث هذا التفاعل دون الوقوع فى قطيعة مع القديم وتقليد للجديد؟ ويرفض خطورة تقليد الغرب على شخصيتنا القومية وماضينا وتراثنا واحتراق الفراشة لقربها من النار. فنحن أوربيو الطبع والمزاج. ولا خوف على الشبيه من الشبيه ولا على القرين من القرين. أما لقول بمادية الغرب وبروحانية الشرق فانها ثنائية لا وجود لها. روحانية الشرق وهم، ولا وجود الالعقلانية الغرب فى الشرق والغرب على حد سواء[3]. حضارة الشرق لفظها أهلها وتوجهوا إلى الغرب. ونحن كالعادة نجرى وراء القديم. أنما حضارة الشرق القريب هى حضارة الغرب فى طبيعتها ومزاجها وجوهرها دون ما حاجة إلى قطيعة ووصال!

---

(١) «في هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوربا اتصالا يزداد قوة من يوم إلي يوم حتي نصبح جزءا منها لفظا ومعني وحقيقة وشكلا. وعلي أننا لا نجد في ذلك من الشقة والجهد ماكنا نجده لو أن العقل المصري مخالف في جوهره وطبيعته للعقل الأوربي» ص ٣٤ «ليس بيننا وبيناالأوربيين فرق في الجوهرولا في الطبع ولا في المزاج» ص ٥٥

(٢) «من هؤلاء الصادقين المخلصين قوم يشفقون علي حياتنا الدينية من الاتصال بأوربا علي هذا النحو القوي الصريح الذي أدعو اليه. هم يرون ويسمعون أن في الحياة الأوربية كثيرا من الآثام، وفنونا من الموبقات، واستباحة لاشياء لا يبيحها ديننا الحنيف.فيقولون في أنفسهم أن الدعوة إلي الاتصال بالحياة الأوربية علي هذا النحو خليقة أن تغري بما في الحياة الأوربية من اثم، وتورط فيما فيها من موبقة، وتحرض علي ما فيها من مخالفة للدين» ص ٤٧ «لا ندعو إلي أن نكون صورا طبق الأصل للأوربيين كما يقال فذلك شيء لا سبيل اليه ولا يدعو اليه عاقل. والأوربيون يتخذون المسيحية لهم دينا. فنحن لا ندعو إلي أن تصبح المسيحية لنا دينا. وأنما ندعو إلي أن تكون أسباب الحضارة الأوربية هما سباب الحضارة المصرية لأننا لا نستطيع أن نعيش بغير ذلك فضلا عن أن نرقي ونسود» ص ٤٨

(٣) «فما هو هذا الشرق الروحي؟ ليس هو شرقنا القريب من غير شك. فشرقنا القريب كمارأيت هو جهد هذا العقل الذي يزدهر في أوربا. وهو مصدر هذه الحياة الأوربية التي نريد أن نأخذ بأسبابها. وما أعرف للشرق القريب هذا روحا يميزه من أوربا ويتيح له التفوق عليها» ص ٥٩

خامسا : من الاستشراق إلي الاستغراب

والآن ما هو رصيد «مستقبل الثقافة فى مصر» وما هو اطاره، وما هى محدداته؟ ويمكن رصد ذلك كنوع من الخاتمة على النحو الآتى:

١- «مستقبل الثقافة فى مصر» تجربة شخصية لمؤلفه وليس دراسة علمية تقوم على بيانات احصائية. يحمل دعوة أصبحت تعرف فى جيلنا باسم «التغريب». ومازالت تحدث رد فعل عدائى ضد الغرب لدى الحركة الاسلامية. هى تجربة شخصية خاصة وعامة، خاصة فى حياته، خروجه من الأزهر وسفره إلى فرنسا والصدمة الحضارية التى وقعت له، وعامة فى موقفه الحضارى فى الثلاثينات لتمرير معاهدة ١٩٣٦ عن طريق الثقافة الغربية، من الولاء الثقافى إلى الولاء السياسى. ومع أن طه حسين قد أصبح من رموز الحركة الوطنية قبيل الثورة فى حكومة الوفد فى ١٩٥١ عندما كان وزيرالمعارف ألا أنه لم يعد هو نفسه كتابة «مستقبل الثقافة فى مصر» من جديد بعد تغير الظروف. ولم يعد أحد من أقرانه أو من الليبراليين قراءته فى ضوء أحداث العصر وآثار التغريب السلبية فى السبعنات والثمانينات.

٢- وقع طه حسين ضحية الاستشراق الأوروبى عامة والفرنسى خاصة. وقد سادت فى أول هذا القرن النظريات العنصرية الشهيرة عند رينان وليون جوتييه والتى رد عليها مصطفى عبد الرازق فى أول «التمهيد لتاريخ الفلسفة فى الاسلام» والتى تميز بين عقلية سامية وعقلية آرية، عقلية شرقية وعقلية غربية، الأولى شر والثانية خير. ولا سبيل إلى تقدم الأولى الا بتقليد الثانية وتبعيتها لها. كان هذا هو الدرس الغالب على الاستشراق الفرنسى فى السربون وفى علوم الانثروبولوجيا والوضعية الاجتماعية عند دوركايم وليفى بريل.(١) وكانت هذه هى المعرفة النمطية الشائعة فى ثقافة الأوربيين عن اليونان وأصل الحضارة،

---

(١) يذكر طه حسين دينه للمستشرقين باستمرار مثل «ولقد سمعت منذ أعوام محاضرة القاها المؤرخ البلجيكي العظيم بيرين في الجمعية الجغرافية وفي ظل كلية الآداب..» ص ٢٦ «أن الكاتب الفرنسي المعروف بول فاليري أراد ذات يوم أن يشخص العقل الأوربي فرده إلي عناصر ثلاثة: حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن، وحضارة الرومان وما فيها من سياسة وفقه، والمسيحية وما فيها من دعوة إلي الخير وحث علي الاحسان. فلو أردنا أن نحلل العقل الاسلامي في مصر وفي الشرق القريب افتراه ينحل إلي شيء آخر؟ وليس من شك في أن طبيعة هذه العناصر التي انتهي اليها تحليل بول فاليري» ص ٢٩ «وليس من شك في أن طبيعة الحياة المصرية تقتضي أن=

والشرق وتخلفه.(١) كانت معظم أحكام طه حسين على الحضارة الاسلامية وصلتها بأصلها اليونانى أحكام الاستشراق دون مراجعة أو توفيق وايجاد حكم بديل أصيل من منظور الأنا وليس من منظور الآخر، من الأطراف وليس من المركز.(٢) وهى نفس الاحكام التى قيلت سلفا على الأدب الجاهلى والشك فى الصحة التاريخية للشعر الجاهلى، وقضية الانتحال. وهى مناقشات كانت شائعة فى فرنسا فى الربع الأول من هذا القرن لدى المدرسة الاسطورية التى كان يمثلها كوشو ولوازى ومعركة الحداثة فى الفكر الكاثوليكى.(٣)

٣- مما لا شك فيه أن «مستقبل الثقافة فى مصر» أصبح نموذجا لدعوة التغريب فى الفكر العربى المعاصر مولدا عن حق رد فعل الحركة السلفية. كان طه حسين أقل من الطهطاوى الذى استطاع قراءاة الآخر من منظورالأنا، وتركيب ثقافة الآخر على ثقافة الأنا، وإعادة بناء الثقافة الأوربية على أساس الثقافة الاسلامية. ولكن خبت هذه البداية عند الجيل الثانى، أحمد لطفى السيد، وأصبحت مصر دولة علمانية أكثر منها دولة اسلامية حديثة، وعند الجيل الثالث، طه حسين، داعيا إلى العلمانية الصرفة، ونافرا من القديم بل ومن كل محاولات لتطويره كما هو الحال فى «دار العلوم» التى أسسها على مبارك تلميذ الطهطاوى والمحافظ على روحه فى التعليم.(٤) الجامعة الحديثة وحدهاعند طه حسين هى مكان البحث العلمى(٥). وقد أدى ذلك إلى القسوة على القديم، الأزهر، واللغة العربية،

= تعني كلية الآداب عناية خاصة بالدراسات الاسلامية علي نحو علمي صحيح لأن كلية الآداب متصلة بالحياة العلمية الأوربية.وهي تعرف جهود المستشرقين في الدراسات الاسلامية. ومن الحق عليهاأن نأخذ بنصيبها من هذه الدراسات لتلائم بين جهود مصر التي ترى لنفسها زعامة البلاد الاسلامية وبين جهود الأمم الأوربية الآخري» ص ١٨٦

(١)«وأما الأوربيون فهم كالمصريين يقرون هذه الأوليات في كتبهم، ويعلمونها في مدراسهم، ويبذلون الجهود الخصبة الشاقة في تحقيق الصلات بين المصريين القدماء والحضارة اليونانية التي هي أصل حضارتهم» ص٢١

(٢) انظر مراجعتنا لهذه الاحكام في «التراث والتجديد»، المصدر السابق ص ٧٧ - ١٠٨

(٣) وهي المعارك التي رد عليها المفكر الكاثوليكي والفيلسوف الفرنسي استاذنا جاي جيتون في مجلداته الثانية عشرة بعنوان «الفكر الحديث والكاثوليكية»

(٤) ومازال هذاالتيارالعلماني القح موجوداعند لويس عوض وحسين فوزي ومرادوهبة وفؤاد زكريا ومحمد سعيد العشماوي وفرج فودة وغالي شكري وجابر عصفور ملتحقا بالتيارالعلمي العلماني عند شبلي شميل ويعقوب صروف وسلامة موسي وزكي نجيب محمود قبل السبعينات وحزب الوفد الجديد.

(٥) «والجامعة وحدها فيما اعتقد قادرة علي النهوض بهذه المهمة الخطيرة لأنها أولا تمثل=

حتى دار العلوم. فلا مصالحة بين القديم والجديد. لاتأصيل للقديم ولا نقد للجديد.[1] وهل تتطلب الدعوة إلى تعليم اللغات الأجنبية بالضرورة الهجوم على اللغة العربية وبيان قصورها عن متطلبات الحياة العصرية؟ هل العيب فى اللغة أم فينا؟ وكانت الدعوة إلى تعليم اللغات الأجنبية والفرنسية والأنجليزيةوالأيطالية والاسبانية أكثر حرارة من الدعوة إلى تعليم أية لغة شرقية.الأولى فى التعليم العام والثانية فى الأقسام المختصة فى التعليم الجامعى[2]. كان التعليم الأوربى عامة والتعليم الفرنسى خاصة هو الأطار المرجعى الوحيد للتعليم ونموذجه الأوحد.[2] وكيف يستشهد طه حسين فى النهاية بمقولة كبلنج شاعر الاستعمار الشهير «الشرق شرق، والغرب غرب،ولن يلتقيا» ؟ لا يأخذ طه حسين من الحضارة الاسلامية الاما يتفق مع الانفتاح على الغرب وينسى إسلام الفقهاء الذين كانوا حراس المدينة مذكرين بأصولها الأولى عندما يتحول الانفتاح الثقافى إلى تبعية، وعندماتصبح التعددية نسبية وشك وعدمية.

٤- ونظر للوطنية التقليدية التى يمثلها طه حسين فانه وقع أحيانا فى تناقض بين وطنيته ودعوته، بين مصريته وغربيته. فهو يبنى الديموقراطية من أسفل، ويدعو إلى التعليم قبل التسليح، ويبين أهمية المنهج، ويربط السياسة بالوطن، والجامعة بالالتزام الوطنى، ويبين كيف أفسد الانجليز التعليم وحولوه إلى قطاع خاص، دينى، فرنسى، ايطالى، اسبانى، يونانى، امريكى، أفضل من التعليم المصرى، وفى نفس الوقت يطالب باشراف الدولة على التعليم! التعليم الوطنى بالضرورة مناف للتعليم الغربى. يلاحظ فى نفس الوقت المرتبات العالية للمعلمين الأجانب ويطالب بتحضير المرافق، ويبين أننا موضع الطمع الأوربى والمنافسة الأوربية وفى نفس الوقت يطالب بأخذ أساليب الحياة الأوربية وبالسير على النمط الأوربى.[3] كيف يمكن مقاومة الأوربى وتقليده فى آن واحد؟ يعلم معاداة الأوربيين

=العقل العلمي ومناهج البحث الحديثة، وتتصل اتصالا مستمرا مباشرا بالحياة العلمية الأوربية وتسعي إلي اقرار مناهج التفكير الحديث» ص ٢٩١

(١) «أن لغتنا العربية لاتزال بعيدة كل البعد عن أن تنهض بحاجات الثقافة الحديثة والتعليم الحديث. وهي الآن أغني منها في أول هذا القرن. ولكن فقرها لا يزال شديدا ولعله يبلغ من الشدة أن يكون مخزيا للشعوب التي تتكلمها والتي تزمع لنفسها الحضارة والمجد وتطمح إلي ما تطمح اليه من العزة والاستقلال» ص ٢٠٠

(٢) مستقبل الثقافة في مصر ص ١١٠ - ١١١ ص ١٢٣ ص ١٦٤ ص ٢٢٣ ص ٢٥٥ ص ٢٥٨

(٣) «كنا موضع الطمع الأوربي والمنافسة الأوربية... لم نحسن مقاومة أوربا » ص ٣٧٣

للتعليم[١] الوطنى والثقافة الوطنية وفى نفس الوقت يدعو إلى مجاراتهم فى أساليب تعليمهم! ومهما حاول الجمع بين الثقافة الوطنية والثقافة الانسانية فان دعواه الحقيقية أن العلم لا وطن له. ولما كان العلم فى الغرب فهو علم للجميع.[٢] ومهمتنا أن نبين للغرب أن أدبنا وثقافتنا على مستوى أدبهم وثقافتهم [٣]. وفى نفس الوقت الذى يقوم فيه بتحليل طبقى للتعليم ويجعل مهمة التعليم الاحساس بالظلم الا أنه يجعل التعليم الأولى وهوالالزامى فى حين أن التعليم الثانونى اختيارى. الأول فرض عين والثانى فرض كفاية! مجانية التعليم الأولى فحسب أما الآخر فبثمن![٤] ويمكن لابناء الاغنياء التبرع للتعليم أسوة بما يحدث فى الغرب[٥]. وفى نفس الوقت الذى يدعو فيه إلى اشراف الدولة على التعليم فانه يترك الحرية للقطاع الخاص فى نطاق الكتب المدرسية كأن الأشراف ادارى فحسب وليس حماية للثقافة الوطنية[٦].

أن مهمة جيلنا هى أعادة كتابة «مستقبل الثقافة فى مصر» ونقله من ظروف الثلاثينات إلى ظروف الثمانينات. واذا كنا عرفنا فى الستينات حياد مصر بين الشرق والغرب فقد تعرف فى الثمانينات روح التاريخ ومساره الجديد من الغرب إلى الشرق، وتحويل الغرب ليس إلى نمط للتحديث كما كان فى الفكر العربى الحديث إلى موضوع لعلم جديد نرده فيه إلى حدوده الطبيعية، هو «علم الاستغراب».[٧]

---

(١) «وأنا أعلم إن كثيرا من رجال الثقافة الممتازين في أوربا يضيقون بالثقافات الوطنية ويكرهونها، ويودون لو لم تعرف الانسانية الا ثقافة واحدة» ص ٣٩٣

(٢) «فليست الثقافة وطنية خالصة ولا انسانية خالصة ولكنها وطنية وانسانية وهي في أكثر الاحيان فردية أيضا» ص ٣٩٤ «فالعلم لا وطن له» ص ٣٩٣

(٣) «أن القليل الذي ترجم إلي اللغات الأوربية قد أعجب الأوربيين وأرضاهم» ص ٣٩٤

(٤) «مستقبل الثقافة في مصر» ص ١١٧ ص ١٠١ ص ١٠٧

(٥) «...أبناء الأغنياء الأوربيين الذين ينزلون عن المقادير الضخمة من أموالهم لتحقيق المنافع العامة» ص ٣٣٨

(٦) «مستقبل الثقافة في مصر» ص ١٧٤

(٧) وهذا هو موضوع كتابنا تحت الطبع «مقدمة في علم الاستغراب»

(٣)

الاسلام للوطن

قراءة مصرية لعلال الفاسي

أولا: مقدمة، مصر والمغرب، وطن واحد

أن الحوار بين مفكرى مصر والمغرب، الأحياء منهم والأموات، هى بداية لعودة الوحدة إلى الأمة المجزأة. فوحدة الفكر الثابتة تفرض نفسها على تجزأة الواقع الطارئة. وتتجلى وحدة الفكرالثابتة فى وحدة الأمة التى تتجاوز الحدود والاقطار، هذه الأمة التى تحفظها وحدة الفكر ممثلة فى وحدة العقيدة، وفى وحدة الأهداف والغايات ممثلة فى وحدة المصالح المشتركة.

وقد عبرت «السلفية الجديدة» عن الوحدة المزدوجة منذ الأفغانى الذى كثيرا ما يحيل علال الفاسى اليه، وربما كان آخر تلاميذه فى المغرب، كما أنى ربما أكون آخر تلاميذه فى مصر.[١] فلا غرابة أن يتحاور التلميذان لرائد واحد فى أمة واحدة وفى وطن واحد.

وقد رصد علال الفاسى هذه الوحدة فى الوطن بين مصر والمغرب فكان على رأس اللجنة التى اقيمت لتأبين أحمد شوقى أمير الشعراء الذى تأثر به كثيرا. ورثى شاعر النيل حافظ ابراهيم. ورثى سعد زغلول مفجر ثورة ١٩١٩. ورثى أحمد عرابى قائد ثورة الجيش باسم الأمة ضد الخديوى فى ١٨٨٢. ورثى سيد قطب المفكر الشهيد مرتين، سنة وفاته، وبمناسبة مرور عام على وفاته[٢]. فكان تاريخ مصر هو تاريخ المغرب، وكانت أحزانه هى أحزان المغرب.

العلاقات المصرية المغربية، الندوة الثالثة « مصر والمغرب أمام الاشكاليات المعاصرة في الثقافة والفن» أغسطس ١٩٩٢

(١) علال الفاسي: النقد الذاتي ص٢٧، ١١٥ الرباط،مطبعة الرسالة ١٩٧٩. حسن حنفي: اليسار الاسلامي (العروة الوثقي الجديدة) ص ٣ - ٥٠، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠

(٢) ديوان علال الفاسي، الجزء الأول ص ٢٤٣ - ١٤٩ ص ١٣٧ - ٣١٢، ص ١٠٣ - ٣٠٢ اعداد وتحقيق عبد الرحمن بن العربي الحريشي الرسالة، الرباط ١٩٨٩

وبعد عودته من المنفى لم يجد له وطنا الا فى مصر منذ ١٩٤٦ . فكون رابطة الدفاع عن مراكش في مصر[١] . وعقد مؤتمر المغرب العربى فى القاهرة منها ومن الوفد المراكشى لدى الجامعة العربية ومكتب حزب الشعب الجزائرى ومكتب الحزب الحر الدستورى التونسى. وتم تكوين مكتب موحد هو مكتب المغرب العربى. عقد المؤتمر بالمركز العام للشبان المسلمين تحت الرئاسة الفخرية لعبد الرحمن عزام وسكرتارية عبد الكريم غلاب. وكان مكتبا لتحرير المغرب العربى كله. فقد وصل بورقيبة من تونس إلى القاهرة فى ١٩٤٥ .كما تم استقبال الامير عبد الكريم فى بورسعيد[٢] .

كما ارتبطت المغرب بمصر من خلال الجامعة العربية التى أيدت استقلال المغرب العربى وانضمامه إلى الجامعة العربية.كما أيدته فى المحافل الدولية. وعرضت قضيته على الأمم المتحدة[٣] . واتصل الوفد المغربى بالنحاس للانضمام للجامعة العربية.وشرح طه حسين فى محاضرة له بالجامعة الامريكية أهمية انضمام المغرب إلى الجامعة العربية بعنوان «العلاقات الثقافية بين مصر والدول العربية». فلمصر جناحان، مشرقى فى آسيا، ومغربى فى أفريقيا. فعن طريق الجناح الشرقى ارتبطت بالثقافة الشرقية فى فارس والهند والصين وأواسط آسيا. وعن طريق الجناح الغربى ارتبطت بالثقافة الاندلسية عبر المغرب.فالوحدة العربية دون المغرب وحدة عرجاء مبتورة عن نصف الأمة العربية. وكانت جبهته شمال أفريقيا برئاسة محمد الخضر بن الحسين قدتكونت من قبل فى مصر لتحقيق هذه الوحدة بين المشرق العربى والمغرب العربى[٤] .

وقد قامت اذاعة القاهرة واذاعة صوت العرب بواجبها كصوت للمغرب العربى الحر فى مصر. وتم اعلان بيان القاهرة فى أغسطس ١٩٥٣ بعد اختطاف الزعيم الوطنى المجاهد

---

(١) تكونت هذه الرابطة عام ١٩٤٣ من البعثة الطلابية المغربية التي توجهت إلي مصر ١٩٣٧ للدراسة: عبد الكريم بن ثابت، عبد المجيد بن جلون، أحمد بن المليح، عبد الكريم غلاب، العربي البناني.ولما أتموا دراستهم كونوا وفداً لصالح القضية المغربية. وفي ١٩٤٣ كونوا رابطة الدفاع عن مراكش في مصر.

(٢) علال الفاسي: الحركة الاستقلالية في المغرب العربي ص ٤١٠، ٣٢١-٣٢٥. ٧٤ - ٨١، ١١٨- ١١٩

(٣) كتب علال الفاسي«الحركة الاستقلالية» بناء علي طلب أحمد أمين مديرعام الثقافة في الجامعة العربية.

(٤) الحركة الاستقلالية ص ٢٩٢، ٤١٦-٤٢٢علال الفاسي: عقيدة وجهاد ص ٢١- ٢٤ الرسالة، الرباط ١٩٨١

الملك محمد الخامس من الرباط ونفيه خارج المغرب من اذاعة القاهرة. كما قرأت بيانات جيش تحرير المغرب العربى بتوقيع علال الفاسي ومحمد خضير. فكان صوت القاهرة هو صوت المغرب العربى. وقد قامت فرنسا بالتشويش على اذاعة صوت العرب لقطع صوت المشرق فى المغرب. فارسل علال الفاسى أحد المهندسين المغاربة للتغلب على هذا التشويش. لقد كان راديو القاهرة بالنسبة للمغرب العربى يقوم بنفس الدور الذى قام به راديو لندن لفرنسا الحرة. فلا فرق بين الحركة الوطنية المصرية وزعمائها مثل مصطفى كاكل، والحركة الوطنية المغربيةورموزها مثل علال الفاسى[1].

وكان جمال عبد الناصر مفجر الثورة المصرية، يستمع إلى خطب علال الفاسى ويعلن تأييد الثورة المصرية لكفاح المغرب العربى. فقد استمع إلى خطابه «طريق الكفاح» فى اجتماع هيئة التحرير، باسم المغرب العربى كما استمع اليه فى مسجد السيدة زينب فى اليوم التالى للقبض على الملك محمد الخامس واعلان التضامن مع المجاهد فى الوقت الذى كان فيه اللواءنجيب يترأس مظاهرة فى الحرم النبوى للتضامن مع شعب المغرب.وكان علال الفاسى ينوه باستمراربالعون الذى يلقيه من جمال عبد الناصرالذى فتح له جميع أجهزة الاعلام المصرية كأداة كفاح لتحرير شعب المغرب[2]. لقدقامت المظاهرات فى مصر لتأييد نضال شعب المغرب. وكان قنصل مصر فى مرسيليا يرعى مصالح شمال أفريقيا كله.وقبلت شهادةالثانويةالعامةالمغربية لاستكمال الطلاب المغاربة دراساتهم الجامعية فى مصرخاصة فى أقسام اللغة العربية، وتوثيق عرى التبادل بين جامعتى القرويين ودار العلوم والأزهر. كما استنكر علماء الازهر وجمعية الشبان المسلمين وجمعية الهداية الاسلامية الظهير البربرى[3].

كما أيد المغرب مصرفى نضالها من أجل استكمال استقلالها الوطنى. وساهم فى تأسيس جمعية الشبان وجمعية الهداية الاسلامية. ونظمت مهرجات فى المغرب وحملات تأييدلكل مظاهرالنضال على شاطىء النيل[4].فباستقلال مصرالتام تستفيد كل شعوب المغرب العربى، فقضية الحرية واحدة لاتتجزء. لذلك أيد علال الفاسى اتفاقية الجلاء عن مصر عام ١٩٥٤لاستكمال استقلالها

---

(١) نداء القاهرة ص ب ٤٨، ٦٣. ٨٧
(٢) المصدر السابق ص ٥، ٢،
(٣) المصدر السابق ص ٣٣٨. ١٤٧
(٤) المصدر السابق ص ١٣٩، ١٤٩

وفى العدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦ نظم المغربى يوما لمصر ليظهر فيه العالم الاسلامى تأييده لمصر وتضامنه معها. ولولا مصر بعد تخريب بغداد من تتار الشرق واحتلال القدس من صليبى الغرب لأصبح العالم الاسلامى محاصرا بين دفتى الرحا. لقد فرض الزمان والمكان والموقع هذه القيادة التاريخية لمصر لقيادة نضال العرب والمسلمين الحديث. الاعتداء على مصر اعتداء على العرب والمسلمين، ونكبة للانسانية. لقد انطلقت القوات من قبرص التى كانت يوما جزيرة عربية اسلامية(١).

لقد أرادت فرنسا فصل وحدة النضال بين مصر والمغرب وتقسيم العالم العربى إلى مناطق نفوذ بينها وبين انجلترا بعد الاتفاق الودى بينهما فى ١٩٠٤. فهى عدو مشترك بين مصر والمغرب مع أن مصالح فرنسا فى مصر أكبر من مصالح انجلترا فيها، ومعاهدها ومدارسها وثقافتها حاضرة فى مصر. والمسلمون فى فرنسا يعتبرون مصر كعبة لهم. ولكن فرنسا لاتعرف مصالحها. ووقفت فى مونرو ضد الغاء اتفاقية الامتيازات الاجنبية فى مصر. ووقفت ضدها عندما عرضت قضيتها على مجلس الأمن. وانضمت إلى بريطانيا وحلفائها لتقديم المذكرة الرباعية التى هددت بها انجلترا مصر بعد الغاء معاهدة ١٩٣٦. ووقفت ضد مصر والعرب فى قضية فلسطين وفى كل قضية أيدتها مصرفى العالم العربى. كما طالب بعض أعضاء الجمعية الوطنية الفرنسية قطع العلاقات مع مصر وفرض عقوبات اقتصادية عليها مثل عدم شراء القطن نظرا لتأييد مصر لاستقلال المغرب والسماح لاذاعة القاهرة وصوت العرب بأن تكون موجهة لهذا الغرض. والحقيقة أن تقاليد مصر هو تأييد الحركات التحررية عربية أو غير عربية. وليس ذلك عنصرية بل بناء على حق تقرير المصير لكل الشعوب. وقد استفادت فرنسا من ذلك عندما وضعت اذاعتها تحت تصرف ديجول زعيم فرنسا الحرة ليوجه منها نداءاته ضد النازية ولمقاومتها(٢).

لقد تجاوزت وحدة النضال المشترك إلى وحدة الروح، فى العادات والتقاليد والصحافة والتعليم والفن والدين. فلقد كانت صحف «المؤيد» و«اللواء» الصحف الوطنية المصرية لسان حال الحركة الوطنية المغربية. كماافسحت مجلات «الثقافة» و«الرسالة» صفحاتها لأقلام المثقفين المغاربة. وكانت عادة اضافة حمام لكل دار هو النموذج الذى اقتدى به

(١) نداء القاهرة، ص ١٢، ١٤٥ - ١٤٩، ١٥٤ - ١٥٥. علال الفاسي: رأي مواطن ص٤٢٣ - ٤٤٦

(٢) نداء القاهرة، ص ١٨٠، ٦، ٧٥ - ٧٨

المصريون فيما بعد.كما اقتدى المغاربة بجرأة التشريع المصرى. فالميراث لا يكفى لحل معضلة البؤس عند الفلاح فى مصر والمغرب وكل مشكلة الفوراق بين الطبقات. لقد حرمت مصر البغاء بعدالحرب.وشرع القانون المصرى مبدأ تحديد عدد الزوجات ومنع المأذون من تسجيل العقود اذا كانت قبل السن القانونى. وعمل مجلس الاوقاف الوطنى فى كل من البلدين بطريقة مستقلة فى الاعمال الخيرية.وكان حسن فتحى نموذجا للعمارة المحلية لعلال الفاسى فى الاقتداء به فى حل قضية الاسكان فى الريف المغربى بالاعتماد على عوائدالفلاحين وبيئتهم الطبيعية ومواردهم المحلية وذوقهم الوطنى. واذاكانت هناك بعض المفارقات فى نظم التعليم،تركيز مصرعلى التعليم الفنى لتخريج المهنيين، وتركيز المغرب على التعليم العام لتكوين المواطن الصالح فان التعليمين متكاملان، التعليم الخاص والتعليم العام، تكوين النخبة وتربية الجماهير، الجمع بين التعليم فى مصر والتعليم فى لبنان(١).

بهذا الرصيد يبين علال الفاسى أن مصر والمغرب وطن واحد، قلب واحد فى جسدين، نموذج متكامل، ساعدان لقوة واحدة. لم تتعال مصر على المغرب فى الغرب، ولم تتعال المغرب على مصر فى الشرق. لم تجهل مصر المغرب، ولم تنعزل المغرب عن مصر. لم ترتبط مصر بالمشرق، والمغرب بالغرب.لم تكن هناك قطيعة«معرفية» ولا مزاجية بين مصر فى المشرق والمغرب، كما يروجها خلفاء علال الفاسى فى هذا الجيل، وكلهم قد استمعواالیه، وتعلمواالوطنية على يديه. فاصبحوا يساره يتهمونه باليمين، وأصبحوا عقلانيته ويتهموه بالايمان، وأصبحوا علمه ويتهمونه بالخطابة والانشاء.ولم تكن مصر تصدابوا بها أمام طلاب العلم من المغرب كما تفعل الآن.

ثانيا : الدين تحرر،والاسلام للوطن

أن الركيزة الرئيسية فى وحدة مصر والمغرب فى الفكر والواقع والأمة والوطن هو الدين أو العقيدة. فالدين هوالمكون الرئيسى فى الشخصية الوطنية فى كل من مصر والمغرب ، وأن كان فى مصر ينزع نحو الفناء والخلود، وفى المغرب ينزع نحو البقاء والزمان. ولكن فى كلتا الحالتين الدين تحرر، والاسلام، نموذج الدين للوطن.

الدين تحرر عند علال الفاسى، صدى الافغانى فى مصر، والثورة العرابية ونضال الحزب

---

(١) علال الفاسي:النقد الذاتي ص ٣٢٣، ٢٧٢، ٢٨٢، ٣٧٣ - ٣٧٤ الرسالة،الرباط ١٩٧٩

الوطني، والصحافة االوطنية. والفاسى آخر الافغانيين وأول السلفين الجدد التى غالبا ما أصنف فيها[١] . التوحيد تحرير لأنه يجعل الناس جميعا متساوين أمام مبدأ واحد. والتحرير توحيد لأنه يطلق البشر خارج حدودهم الجغرافية والعرقى قواللغوية[٢] ويمكن اثبات ذلك عن طريق قراءة الحاضر فى الماضى والماضى فى الحاضر. فمولد الرسول ذكرى للتحرر والعدالة والمساواة. الاسلام يأمر بالقوة، ويدعو إلى تحريرالانسانية وعزة المسلم. شعائره وسائل لتحقيق هذه الغاية مثل الصوم.وتاريخه تحقيق لهذا التحرر مثل الهجرة والفداء والتضامن والتثبت والعزم[٣] . الحياة عقيدة وجهاد، نظروعمل، فكرو سلوك. أن الحرية فى الاسلام ليست فقط صفة لله بل هى أيضا حق للانسان، وليست فقط حقا من حقوق الانسان بل هى واجبة عليه[٤] . ويصدر علال الفاسى كتبه ويملأ رسالته بآيات القرآن التى تحث على الحرية وعلى الثورة على فرعون وعلى رفض الاستضعاف فى الارض والاستكانة اليها[٥] .والنصر للحرية قانونى تاريخى حتى فى أشد اللحظات ضنكا. انما الخطورة فى الاستكانة للظلم، وقبول الضيم والهوان، وتفضيل الموت على الحياة[٦] . وقد نظم علال الفاسى فى ذلك كثيرا من الشعر.[٧] كما بين أن الحرية أحد مقاصد الشريعة، الحرية

---

(١) هذا تصنيف عبدالعظيم أنيس، محمود أمين العالم، أديب ديمتري.انظر محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة١٩٨٧

(٢) «تحريروتوحيد» هذا هو عنوان قسم من الجزء الرابع من ديوان علال الفاسي ص ٦٥ - ٨٨

(٣) بين الماضي والحاضر هو عنوان الجزء الثالث من نداء القاهرة

(٤) علال الفاسي الحرية ص ٥ ،الرسالة،الرباط ١٩٧٧

(٥) «أن فرعون علا في الأرض، وجعل أهلها شيعا يسضعف طائفة منهم يذبح أبنا ءهم ويستحي نسا ءهم أنه كان من المفسدين، ونريد أن نمن علي الذين استضعفوافي الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين.ونمكن لهم في الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون» (٥:٢٧-٢٩)

« لايغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد، متاع قليل ثم مأواهم جهنم وبئس المهاد » (٣: ١٩٦)

(٦) ويضع علال الفاسي في أول نداء القاهرة آيتين «الا تنصروه فقد نصره الله.اذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذهما في الغار يقول لصاحبه لا تحزن أن الله معنا.فأنزل الله سكينته عليه،وأيده بجنود لم تروها ،وجعل كلمة الذين كفروا السفلي،وكلمة الله هي العليا ،والله عزيز حكيم»(٩:٤-٤١)

« قد يعلم الله المعوقين منكم والقائلين لاخوانهم:هلم الينا ولايأتون البأس الا قليلا،أشحة عليكم. فاذا جاء الخوف رأيتهم ينظرون اليك. تدور أعينهم كالذي يغشي عليه الموت. فاذا ذهب الخوف سلؤوكم بألسنة حداد، أشحة علي الخير،أولئك لم يؤمنوا فأحبط الله أعمالكم،وكان ذلك علي الله يسيرا (٣٣: ١٩ - ٢٠)

(٧) ومايحررنا الا الرجوع بنا ... إلي الحنفية في فكر وتمدين

إلي اليقين بما القرآن جاء ... به إلي الشريعة في سن القوانين

للنبع تكريم منه كي يعيد لنا ... معني الحياة وسر العيش في الدين

الديوان جـ ٤ ص٨١

الوطنيةوالفردية والسياسية والثقافية والسلوكية[1].

ويتجلى هذا التحرر أولا فى الفكر أى فى العقل فى مواجهة المبادىء العامة وقوانين الطبيعة ونظم المجتمع.«والاسلام بصفة خاصة لا يمكنه الا أن يحبذ كل ثورة تقضى على التحكم في العقول والاشخاص باسم الدين أو تمنح طائفة من البشر مكان التشريع الدينى والقداسة الروحية التى تجعلهم آلهة أو انصاف آلهة لأن ما منعه الاسلام هو تعبيد النفوس والارواح.فلا يمكننا الا أن نكون فى مقدمة الثائرين على كل نظام كهنوتى»[2]. وينظم علال الفاسى فى ذلك الشعر قائلا:

أن هذا القرآن يدعو إلى الفكر ولا يرتضى لــه الــدهر كـبتا

أنه يمـنح التحـــرر للفـــكر ويمـــحو عنه ضلالا وبهتا[3].

لقد رفع الاسلام قيمةالعقل، وحث على النظر، ووجه الانسان إلى الطبيعة للسيطرة على قوانينها المسخرة له.وهى تجربة فريدة على نقيض التجربة الأوربية التى كان فيها الدين قبل العصور الحديثة على نقيض العقل والعلم، والفكر والطبيعة. والاسلام ثورة عقلية وروحية واجتماعية على الوثنية العربية ونظام الارستقراطية التجارية التى كانت قريش تستبعد به المستضعفين من العرب لصالح أقطابها وتمويل أسرها الكبرى. يهدف الاسلام اذن إلى تحرير المجتمعات الانسانية من الطغيان والايمان بوحدة الاله، والاستماع الى صوت العقل، ومقاومة كل سيطرة على الاجسام والارواح[4].

ولكن آفةالدين هم رجاله فى كل دين وفى كل عصر.فاذا كان محمد عبده قد قال:

أن هو الا دين اردت صلاحه أخاف أن تقضى عليه العمائم

فان علال الفاسى يقول:

كنت أرى تحت العمائم حاجة فما هى الا أن يدوم المرتب[5].

---

(١) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها ص ٢٤١ - ٢٤٤ الرسالة الرباط،١٩٧٩
(٢) النقد الذاتي ص ١١٥
(٣) الديوان جـ٤ ص ٢٧٣
(٤) النقد الذاتي ص ١١٦، ١٢٠
(٥) الديوان جـ١ ص ٢٧

فينقد الطرق الصوفية فى المغرب، الخائنة، المتعاونة مع الاستعمار. وهم فى الاساس خونه تستروا وراء التصوف، ومارسوا أبشع الوان النفاق الدينى والاجتماعى[1]. فموقف الجبلاوى خيانة كبرى وارتداد عن الاسلام. حكم بذلك ٣٩ مفتيا مغربيا. وأقر حكمهم٥٣٠ عالما دينيا فى المغرب. وصادقت عليه المحكمة الشرعية العليا. وبذلك أفتى شيخ الأزهر والاسلام فى مصر[2]. كما ينقد الاسلام الشعائرى الذى يحصر الاسلام فى الاشكال الخارجية والرسوم المظهرية والباطن خراب. ويضع مكانه الاسلام الوطنى[3]. وأخيرا ينقد الاسلام الرجعى التسلطى المؤسسى الممثل فى الهيئات الدينية مثل بعض رجال الأزهر مع أن الاسلام تقدمى ديموقراطى لأقصى حد[4]. وبالتالى تكون مأساتنا فى ازدواجيتنا: علمانية النظم الاجتماعية، الديموقراطية التقدمية من خارج الاسلام، ورجعية رجال الدين داخل الاسلام. فيأخذ الناس الأولى ويتركون الثانية. وقد ساعد على رجعية الأزهر انتساب رجاله الى الريف دون الحضر وبالتالى غلبة العقلية التقليدية. الدين عمل وكفاح وسعى فى الارض، وبذل الطاقة والوسع لتحقيق مقاصد الشريعة ومصالح الناس. ليس الدين هو النباحة والبكاء ولطم الخدود وشق الجيوب وذرف الدموع والتحسر على ما فات. بل هو العمل الدؤوب والكفاح المستمر. وفى ذلك يقول علال الفاسى شعرا:

اذا كان حظ الدين منك نياحة   فأنت كميت لا نقيم له ظلا[5].

ويقول أيضا:

اعمل لقومك لا تغتر بالأمل   لاخير فى العيش لولا لذة العمل[6].

---

(١) عقيدة وجهاد ص ١٥، ٧٣ - ٧٩ نداء القاهرة ص ٢٠ - ٢١
(٢) «الاسلام الشعائري يسأل والاسلام الوطني يجيب» نداء القاهرة ص ١٦٣
(٣) «الاسلام الشعائري يسأل والاسلام الوطني يجيب» نداء القاهرة ص ١٦٣
(٤) «فما زال في الأزهر وفيما حواليه فضائل كثيرة لها نفوذ كبير في أوساط الأمة وقد تطورت في لغتها واساليب خطبها ووعظها ولكنها مازالت تمثل الرجعية الجامدة في تفكيرها بل تري ما هوأخطرمن ذلك وهو أن علماء الدين وتلامذتهم كلهم من أبناء الفلاحين الذين لم تقع العناية بتطويرهم والذين يفدون من القرية وبينهم وبين أبناء القرية فرق كبير الأمر الذي كون بصفة تلقائية ابتعاد كل الحضريين عن الدخول للمعاهد الدينية. وهكذا أخذ يتكون بين التفكير الرسمي للاسلام في الأزهر وبين التفكير المدني له ما بين ابن المدينة الذي احيط بكامل العناية وبين ابن القريةالذي مايزال في وسطه العتيق يعظ في نومهاالعميق» النقد الذاتي ص ٢٧
(٥) الديوان جـ١ ص ٥٠
(٦) الديوان جـ١ ص ٦٤

لذلك وجد علال الفاسى فى المذهب المالكى فى مصر والمغرب خير دعامة لتأسيس الشريعة على المصلحة وطبقا لأسس القانون الحديث. وهذا ما أثبته علماء مصر خاصة أثر الفقه المالكى فى نشأة القانون الأوربى الحديث[١].

وكما أن الدين تحرر فكذلك الاسلام للوطن، وهى عبارة لعلال الفاسى فى معرض مهاجمته لبعض أدعياء الطرق الصوفية الذين اختاروا خدمة الاجنبى على تأييد الاسلام والوطن. فقد احتاط منهم زعماء الريف[٢]. التصوف اسلام بلا وطن وبالتالى مجرد ادعاء، والعلمانية وطن بلا اسلام. الأول شكل بلا مضمون، والثانى مضمون بلا شكل. ومن ثم جمع حزب الاستقلال بين الوفد والاخوان، بين النحاس باشا وحسن البنا. وأصبح من الصعب التميز بين تاريخ الحركة الوطنية وتاريخ الاصلاح الدينى فى مصر والمغرب. ولا فرق بين علال الفاسى مؤرخ الحركات الاستقلالية فى المغرب العربى وعبد الرحمن الرافعى مؤرخ الحركة الوطنية المصرية. الاسلام هو الوطنية، والوطنية هى الاسلام[٣].

ويقول علال شعرا:

فسيروا يا بنى وطنى امـامـــا   أزيلوا عن وجوهكم الرغامـــا
أقيموا الدين كى تحيوا عظاما   وتضحوا فى الورى ناسا كراما[٤].

ويقول أيضا فى اثبات الهوية بين الاسلام والوطن:

جمعن فى اثنين من دين ومن وطن   وحطن باثنين من ترك ومن عرب[٥].

وأيضا:

أنا بنى المغرب الاقصى سواسية   بالدين منطقنا القرآن يرفعه
لأننـــا الشعب والقرآن عدتـه   وأمر ه لقضاء الله مرجـعه[٦].

---

(١) يشير علال الفاسي إلي بعض علماء مصر مثل سيد عبد الله حسين من علماء الأزهر وخريجي الحقوق الفرنسية في كتابه «المقارنات التشريعية» (ثلاثة أجزاء) ود.محمد صادق فهمي في كتابه «نموذج من كتاب العقد» وعبد القادر عودة في كتابه«القانون الجنائي في الاسلام». النقد الذاتي ص ١٧٧ كذلك كتب كتابا عن «نضالية الامام مالك ومذهبه».

(٢) الحركات الاستقلالية ص ١١٨

(٣)عقيدة وجهاد ص ٨٢ - ٨٣

(٤) الديوان جـ١ ص ٣٠

(٥) المصدر السابق ص ١٤٤

(٦) الديوان، الجزء الرابع ص ٣٦

وأخيرا فى اثبات الشهادة فى الدين وفى الوطن:

وأكتبوا فوق ضريحى بدمى　　ها هنا قبر شهيد الوطن

لذلك حملت السلفية لواء الوطنية. وكان تاريخ الحركة السلفيةفى مصر والمغرب هو تاريخ الحركة الوطنية: ابن باديس، علال الفاسى، عمر المختار، ومن قبلهم، الافغانى، محمد عبده، رشيد رضا، حسن البنا. سيد قطب، ابو شعيب الدكالى، السيد محمد بن العربى العلوى، الأمير شكيب أرسلان،ودعاة السلفية الجديدة. ولما كان الدين هو الوطنية فهو أكبر حافظ له من الخيانةوالعمالة والتبعية للأجنبى، من الطابور الخامس الذى بين صفوف الشعب. الفكر الاسلامى هو الفكر الوطنى، هو الفكر المصرى والفكر المغربى نظرا لارتباط المصرى والمغربى بالدين والوطن والارض، مجرى النيل شمالا وجنوبا، واتساع الصحراء. هكذا ارتبط الاسلام بالجزيرة العربيةكما قال عمر بن الخطاب: «انما تنقضى عرى الاسلام عروة عروة اذا نشأ فى الاسلام من لم يعرف الجاهلية»[1]. الدين فى كل من مصر والمغرب هو الوطن، تاريخ الحركات الوطنية. مصر والمغرب كلاهما دولتان يتميزان بسلطة مركزية قوية، دولتان فاتحتان، لهما رسالة للتبليغ. الدين فيهما أحد مقومات الدولة. كان الدين فى مصر القديمة ممثلا فى فرعون الاله وفى سلطة كهنة المعبد، ومنه نشأت العلوم الرياضية والطبيعية. كان الدين أحد مكونات الدولة.واستمرالحال كذلك عبرتاريخ مصر القبطى والاسلامى.وكان الحال فى المغرب كذلك. فقدكانت اليهودية دينا وطنيا للمغرب.ولم تنجح المسيحية فى المغرب كذلك نظرا لاخراجها المواطن خارج الوطن والأرض فى ملكوت آخر.ثم أصبح الاسلام دينا وطنيا للمغرب. ومازال يجدفيه المغربى حياته ومماته، دنياه وآخرته، افراحه وأحزانه، سعادته وشقاءه[2].

والوطن هو الوطن المستقل. والاسلام لايعرف التبعية لأحد. ومن ثم كان الاسلام للوطن هو اثبات للوطن المستقل.ويصدر علال الفاسى كتابه «الحركات الاستقلالية بآية» «ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الارض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين. ونمكن

---

(١) النقد الذاتي ص٣٠١

(٢) انظر دراستنا « السمات المشتركة في الشخصية الوطنية بين مصر والمغرب، ندوة العلاقات التاريخية المصرية المغربية ،سنة ١٩٨٩

لهم في الارض، ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون»[١]. وظهر بوضوح مفهوم الاستقلال في كل كتابات علال الفاسي مثل «منهج الاستقلالية» حتى أصبح الاستقلال موضوعا ومنهجا. فالطبيعة المغربية تنأى من الاجنبي وتتشبث بالاستقلال في كل شيء «لا نقبل أي تسلط روحي يتركزخارج بلادنا.لنا الحق في أن نختار من المبادىء ما نشاء. ولكن لابد أن نكيفها بالطبيعة المغربية التي تحب الاستقلال في كل شيء». لقد بدأت الحركات الوطنية من المشيخات والزوايا والمساجد ورجال الدين في كل المغرب العربي. فالمغربي لا يعرف له دينا الا الاسلام، ولا يعرف له وطنا الا المغرب.

لذلك كان الاسلام لدى المغربي عقيدة وجهاداً، الأنا في مواجهة الآخر،الهوية في مواجهة التغريب، الوطني في مواجهة الغريب.ويشهد الواقع التاريخي أن الاسلام وحده هو الدين الذى حافظ على هوية المسلمين واستقلالهم دون تعصب أوتحزب أو طائفية. الدين هو ما يحفظ الوطن من العدوان الخارجي دفاعا عن الاستقلال الوطني.لذلك أرادالغرب تشويهه في الاستشراق من أجل اضعاف الامةوتشويه صورتها أمام نفسها وأمام الآخرين.لذلك تصدى الأفغاني للرد على رينان، ومحمد عبده للرد على هانوتو . لذلك كانت التبعية للغرب أخطرما يهدد الدين والشخصية الوطنية[٢].

ثالثا : الوطن والعروبة والاسلام

لم تعرف مصر ولا المغرب عناصر متوسطة بين الوطن والعروبة والاسلام. فلا يوجد مغربي الاوطني عربي مسلم بالرغم من وجود البربر. ولا يوجد مصرى الا وطنى عربى مسلم بالرغم من وجود الاقباط. ومن ثم لايوجد أى ازدواجية في الولاء أو قلق في الانتماء في مصر والمغرب إلى العروبةوالاسلام على عكس الشام الذى ظهرت فيه هذه الازدواجية في الانتماء. فهناك من الشوام من أخذوا العروبة دون الاسلام. وهناك من المسلمين في العالم الاسلامى من أخذوا الاسلام دون العروبة. في مصروالمغرب، الوطنى هو المسلم، والمسلم هو الوطنى، والعربى هوالمسلم،والمسلم هو العربى.

فاللغة العربية لغة الاسلام. وارتضى المغرب الاسلام دينا والعروبة لغة.فهناك وحدة عضوية بين الاسلام والعروبة، بين الدين واللغة. وفي ذلك يقول علال:

---

(١) الحركات الاستقلالية ص م

(٢) الديوان جـ١ ص ٤٣ - ٤٤، ٣١٠ .

أن العروبةوالاسلام وحدتنا ومن أبى خارج نودعه[١]

ويقول أيضافى وحدة الدين واللغة:

الضاد يجمعنا ووحدة ديننا وشريعة الاسلام قانون الاواصر[٢].

ويقول فى ضرورة اكتمال الدين باللغةواللغة بالدين:

أن العقيدة فى الاوطان ناقصة ما لم تكن للسان الشعب تستند[٣].

ويقول في ضرورة النضال دفاعا عن العروبة:

جهادنا فى سبيل الضاد متحـد والشعب من حـوله يلتف اكتعـه

حزب العروبـة فينا غير مختلف وأن تعـددت الاجـزاب تتبعـه

من ذا يحاول نصرالاعجمى هنا فحظه الكسيح كل الشعب يقمعه[٤].

وكان الاسلام والعروبة باستمرار ضمن برنامج الاحزاب الوطنية كلها، حزب الإستقلال نموذجا[٥].أما البربر فقد رضوا بالعروبة والاسلام بما فى ذلك الأسرالحاكمة. فالبربرية هنا تعبيرعن الروح القومية،والعروبة، روح الأمة، والاسلام دينها. اللهجات البربرية فى المغرب مثل اللهجات العامية فى مصر، امتداد للعربية. ويتضح ذلك فى شعر المقاومةالبربرى الذى تتضح فيه روح الوطنيةوالعروبةوالاسلام[٦]. أما أقباط مصر فهم عرب تاريخاومسلمون ثقافة. يشاركون المسلمين فى الدين الشعبى، التبرك بالأولياء، والاحتفالات بالاعياد، والتراحم بين القربى. القبطية أحدى مراحل الدين المصرى، وحلقة انتقال من الفرعونية إلى الاسلام. ولقد كان أقباط الشام من أكبر المدافعين عن العروبة لغةوحضارة. واستقبل البطريارك بنيامين عمرو بن العاص والفاتحين مخلصين له من ذل الرومان.

وقد ربطت قضية فلسطين بين مصر والمغرب. فقد أصبحت فلسطين نموذجا لقضايا النضال الوطنى دفاعا عن الوطن والعروبةوالاسلام. لقد عمل المغاربة فى مصر من أجل

---

(١) الديوان جـ٢ ص ٣٥
(٢) المصدر السابق ص ٧٢
(٣) المصدر السابق جـ٣ ص ٣٢
(٤) المصدر السابق ص ٣٦
(٥) الحركات الاستقلالية ص ١٨٢، ١٩٩. ٢١٣
(٦) نداء القاهرة ص ٢٤ - ٢٥

مناصرة قضية فلسطين. فقد عاصروا النكبة فى ١٩٤٨ . وقد تزعم علال الفاسى بنفسه فى ١٩٢٩ بفاس الحملة الوطنية لجمع التوقيعات من أجل تأييدالقضية الفلسطينية بعد الانتفاضة التى قام بها السكان الفلسطينيون ضد الصهيونية.وكثيرا ما قصدها فى شعر اذ يقول مخاطبا الفتاة الفلسطينية:

ضمى الصفوف ووحدى   لاتختشى أهل العنـاد

لا تتركيهـــا فرقـــــــة   ترمى بنا فى كل واد (١).

أن وحدة مصروالمغرب هى وحدة المشرق والغرب نواة الوحدة الاسلامية. فالعروبة والاسلام لايقتصران على الحدود الجغرافية لهما بل يمتدان حتى يشملا المشرق والمغرب كله. تتشابه مصر والمغرب فى اتجاه كل منهما شرقا. يتجه المغرب نحوالشرق، فغربه المحيط. وتتجه مصر نحو الشرق الممتدعبرسيناء.لذلك كانت جبهة صلاح الدين والظاهربيبرس فى الشام لدحر الصليبيين والتتار. بل علال الفاسى يمتد ببصره إلى اليابان كنموذج لمصر والمغرب منذ محمد على اذ يقول:

انظر إلى أمة اليابان كيف علت   وانظر إلى الغرب كيف الغرب قد حجبا.(٢)

ولقدوضع علال الفاسى كتاب «الحركات الاستقلالية فى المغرب العربى» للمشارقة لتعريفهم بنضال المغاربةواقتراح ميثاق عربى ينقد قصرالعروبة على المشرق.وينعى علال انقسام الأمةإلى مشرق ومغرب فى قوله:

بين مشرق ومغرب   فكرنا ضاع وانقسم(٣).

ويؤكد وحدة الأمة مشرقا ومغربا،وحدة العقيدة،ويتربص بها الاعداء شرقاوغربا ووسطا فى فلسطين اذ يقول:

بـنـى الـكـنـانـة أنـا أمـة شـرع   وكلنا للهدى والحق ينتسب

وليس يفصلنا دين ولا وطن   ولا لـســان ولارأى ولا طـلـب

وقد تداعى علينا كل طاغية   حتى غدونا غثاء مابه نشب

---

(١) الديوان جـ١ ص ٩

(٢) الديوان جـ١ ص ٧١

(٣) الديوان جـ٤ ص ٣١٠

فالشرق يرسف فى استعمار طائفة   تسومه الخسف لايحميه مغتصب
حتى اليهود طغوا فيه وقد طمعوا   فى القدس فى المسجد الاقصى وقد كسبوا
وفى المغارب عسف ماله مثل   يمده الغدر للأوطان والرهب[1].

أن بين المشرق والمغرب روابط عاطفية وتاريخية ودينية ولغوية تجعل وحدتها واقعا حيا بالفعل.اذاما وقع حدث فى احديهما كان له صداه عند الآخر. وتمتزج هذه الوحدة بالوحدة الاسلامية.فمآسيه من مآسيه، التهنيد والتهويد والتغريب اذ يقول علال:

والمسلون بهذا الشرق أجمعه   يئن ما بين تهنيد وتهويد[2].

ويشتثير نخوة الماضى فى المسلمين والشرقيين حتى يتغلبواعلى عكس الحاضر قائلا

ملكنا زمام الحكم شرقا ومغربا   بعدل محاالظلم الذى كان فاشيا
فان منى نفسى وغاية بغيتى   متى لك للاسلام والشرق فاديا
بنى الشرق ما هذا الخمول وأنتم   أجل بنى الدنيا أصولا سواميا
الستم بنى المجد الذى شاد صرحه   كنانة من قبل، وعقبة ثانيا
بنى الشرق هل من غيرة مضرية   تكون لداء قد تفاحش آسيا
ورابطة الشرق استمالت إلى البلى   فرنوا لها بين الشعوب التآخيا[3].

أن الوحدة الاسلامية أن هى الا تعبير عن عقيدة التوحيد. فالوحدة الاسلامية وحدة الالوهية، ووحدة الربوبية، ووحدة المواطنة، ووحدة اللغة، ووحدة الجنسية[4]. وهى التى تحمى الامة من التمزق والتشتت والتفرق.

رابعاً :الدين ثقافة وحضارة وعمران

ليس الدين فقط هو الوطن والعروبة والاسلام، هذا هو الحامل التاريخى للدين، ولكن أيضا هو الثقافة والحضارةوالعمران، هو الشعر والأدب والفن. فالتجربة النضالية تجربة شعرية.

---

(١) المصدر السابق ص ٣٠٢
(٢) المصدر السابق ص ٨٤
(٣) الديوان جـ١ ص ٥٥ - ٥٦
(٤) علال الفاسي: نحو وحدة اسلامية، الدارالبيضاء ١٩٨٧

والعروبة لغة وأدب، والاسلام اعجاز أدبى متمثل فى القرآن.كان علال الفاسى وطنيا عروبيا اسلاميا. وكان شاعرا وأديبا وفنانا. فالادب وسيلة التعبير،والشعر جوهر الأدب.كان عضوا نشطا فى جمعية الحماسة يشجع الحركة المسرحية والشعرية. وانطلاقا من هذا الابداع الشعرى ينشأ الاسلام كما هو الحال عند سيد قطب: الاسلام حركة ابداعية فى الفن والحياة [1]. ثم يظهر الاسلام فى ثوب عقلى علمى حتى يؤسس الحضارة ويقيم العمران.وأول مايقيمه الاسلام الأخلاق. فالدين هوما يجعل المواطن سعيدا أم شقيا، خيرا أم شريرا. لذلك اعتمد على محاسبة النفس. ويصدر علال كتابه «النقد الذاتى» هى دراسة فى الثقافة الوطنية أو الشخصية الوطنية المغربية بآية «قل انما اعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا» ٣٤ : ٤٦)، وبحديث «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا،وزنوا أعمالكم قبل أن توزن عليكم».

والدين هو التربية، مايلقن للطفل منذ نعومة أظفاره ما يفرق بين الحلال والحرام. تزعم علال حركة اصلاح التعليم فى القرويين، وتدعيم المدارس الحرة، والتأكيد على دينية التعليم، فالحياد المدرسى خرافة.[2] . وأهتم بتربية المواطن لا فرق بيى رجل وامرأة اذيقول:

هيؤوا لناخير الوسائل وابحثوا   عما يقرب للفتاة المطلبا[3] .

الاسلام هو الأخلاق، وغاية العقائد فيه الأخلاق الحسنة.

اذا الأخلاق عزت فابتغوها   من الاسلام لكن بالاناة[4] .

والشريعة من الدين وليست من القانون الغربى. فالشريعة تقوم على المصلحة ولا تعبر عن ارادة طبقة أو مصلحة فئة.وبالتالى من يدعو إلى تطبيق شريعة غير الشريعة الاسلامية يكون خارجا على الأمة. يقول علال بالشعر الحر المنثور:

أن كنتم من ديننا، فعلام لا تتحاكمون إلى شريعة ديننا؟

وتفضلون الاجنبى اذا تشرع أو حكم

---

(١) النقد الذاتي ص ١٢٨ - ١٢٩، وأيضا علال الفاسي: محمد الصباغ بأقلام النقاد والأدباء ص ٩٣ - ٩٥ دار الثقافة الدارالبيضاء ١٨٨٠
(٢) النقد الذاتي ص ٣٥٣ - ٣٥٨
(٣) الديوان جـ١ ص ٦٠ - ٦٢
(٤) المصدر السابق ص١٢٤

وتقاومون معاهد الاسلام

وعلومه وثقافة الاسلام فى أسمى أصالة

وتراثنا السامى وجامعة بناها الأولون

وتتابعت فى رفع رايتها القرون

وتفجرت منها العلوم، وكل شيخ قائم بالدرس

التفكير والابداع والتنوير و التبشير بالدين الحنيف

ومع ذلك هل أنتم من ديننا؟

قولوا لنا

هل انتم من ديننا،ومن قومنا، من شعبنا، من أرضنا؟[١].

ويعجب علال الفاسى من بنى قومه المتغربين المقلدين قائلا:

هل انتم من ديننا؟

من جنسنا من أهلنا؟

أم انتم من أبناء غال

وتراثكم من غيرنا؟

قولوا لنا

أن كنتم من قومنا فعلام لا ترضون أن تتكلموا بلساننا؟

وعلام فى المجالس تنطقون

تتحدثون وتدرسون وتكتبون

كأعاجم لايعرفون من الكلام

سوى لغات الفاتحين؟

اتفرنسون شبابنا وبرامج التعليم

ومناهج التفكيروالابحاث والتدوين؟

وعلام لاترضون بالعربية الفصحى

---

(١) الديوان جـ٤ ص ١٣٠ - ١٣١

لغة الادراة والدراسة والشئون؟

الدين هو المجتمع والشريعة قانونه:

شريعةِ الله والقرآن مصدرها أجدى بأن تقتفى فى كل مقصود[١].

والاسلام حضارة وعلم وعمران.كان ذلك فى القرون السبعة الأولى التى أرخ لها ابن خلدون.كانت حضارة فتح وعلم،جهاد وثقافة، سيف وقلم ثم أفلت بعد أن توقفت الفتوح فتوقفت العلوم. وتوقف الجهادفغابت الثقافة. وغاب السيف فى غمده فانكسر القلم اذ يقول:

ولم نقتنع بالملك والسيف حارس إلى أن أقمنا للعلوم مبانيا

ورثنا علم الأولين جميعها وجئنا بما لم يدركوه تساميا

وخضنا وراء الغيب وهو محجب فجئنا به كالشمس للعين باديا[٢].

فلايصلح هذه الأمة الاما صلح به أولها، ولا علم ولا ثقافةولا عمران الا بعودة الفتح الأول، الجهاد الأكبر،وفتوح البلدان.

هاذى حضارةمن الدين قد بدأوا وهل ضمير بلا دين بمعدود

رجعى إلى الله يا أبناء موطننا ويا دعاة لاصلاح وتوحيد

ووحدة أم الدنيا على سنن من فطرة الله فى مصير وتأييد[٣].

ويقول أيضا:

لا ينقذ الاسلام الامعشر وثقوا به وبماله من طاقة

ان التقدم لايكون بغيره ولو ادعاه ذوو الدعاوى الغثة[٤].

الاسلام أذن قابل للتقدم والتطور بما له من قدرات ذاتية وشجاعة فى الرأى ممثلة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. بهذه الروح التقدمية استطاع الاسلاف أن يبنوا الحضارة

(١) المصدر السابق ص ٨٣
(٢) الديوان جـ١ ص ٥٢
(٣) الديوان جـ٤ ص ٨٤
(٤) المصدر السابق ص ٩٣

الاسلامية. ويستطيع الخلف أن يستأنف الكرة بأدواته بالدولة الفاتحة التى يرأسها الزعيم المجاهد الوطنى حتى ولوكان ملكا،وبالحزب الوطنى،حزب الاستقلال،وبالنقابات أدوات تنظيم طاقات الشعب، بفرعون وجهاز الدولة بلغة مصر[1].

ولكن أخطر ما يهدد العمل الوطنى اليوم هو روح التشاؤم والأحباط والاحساس بالملل وبمرارة الهزيمة. ويصف علال هذه الروح قائلا:

اذا ما اشتكى العربى السأم   وعانق فى الشعر وحى الألم
اذا ما تغنى بموت الرجل   ومل الوجود وعاف المثل
وغنى باشباح عالمه   وهام بصحراء أوهامه
وأيأسه ثائر منهزم   وأغضبه تاجر بالكلم
اذا بحث العربى فى الرفات   عن مثل من صميم الحياة
أمد إلى الغدكف القوى   وآمال مستهدف عربى
أقدم نفسى مثال المناضل   وأنقذ شعبى بكل الوسائل[2]

والآن ماذا يبقى اليوم من مصر والمغرب كما صورهما علال الفاسى؟ هل أصبح علال الفاسى تاريخاً، نموذجا ولى ومضى أم مازال حاضرا يمثل حاجة مازالت مستمرة وربما لعدة أجيال قادمة؟ ماذا فعل تلاميذه بتراثه؟ هل حدث تحول فى الغرب من نموذج علال إلى نموذج جيل آخر من المثقفين، من نموذج الاسلام للوطن إلى نموذج الوطن للاسلام فى مصر، ،والوطن لنفسه فى المغرب؟ وللاجابة على هذه التساؤلات يمكن اعطاء بعض الملاحظات المبدئية:

١- تحول الاسلام فى مصر والمغرب إلى إسلام شعائرى عقائدى صورى مضاد للوطن وخارجا عليه كما هو واضح فى الحركات الاسلامية باستثناء الاسلام المستنير. كما تحول الوطن إلى علمانية وتغريب عند النخبة المثقفة، فالدين لله والوطن للجميع. لم يعد الاسلام للعامة والخاصة كما كان الحال عند علال بل أصبح للعامة وحدهم. أما الخاصة فلها الثقافة العالية، آخر ماأخرج الغرب من صيحات فكرية ومذاهب ومناهج فلسفية وعلمية.

---

(١) النقد الذاتي ص ١٥٠ - ١٦٦ الحركات الاستقلالية ص ٣١٠
(٢) الديوان جـ٤ ص ٢٩

٢- لم يعد للوطن الأولوية عند المواطن بل الطبقة أو الجماعة أو الرزق أو الكسب الفردى. لم تعدالقضية أولا وطنية بل أصبحت سياسية، معركة أجتماعية بين اليمين واليسار، بين الأغنياء والفقراء، بين المترفين والبؤساء. غاب المحتل الاجنبى وحضر بديله الوطنى ممثلا عنه ويقوم بوظيفته بدلا منه لحساب مشترك بينهما. فصعب النضال ضد الوطنى فى الظاهر، الاجنبى فى الحقيقة.

٣- كانت أدواة النضال عند علال العرش والحزب والنقابة ثم انقلبت هذه الأدوات على نفسها وبدت لجيل أدواة لقمع. وأعطى بدائل آخرى مثل الجماهير والخلايا. فالنظم القائمة تسلطية، والأحزاب فقدت شعبيتها، والنقابات لم تعد مؤثرة. فضل بعض أبناء هذا الجيل العمل السرى على العمل العلنى، والعنف والسيف بدلا من الكتابة والقلم. أصبحت الدولة خصما للمعارضة، والمعارضة خصما للدولة.

٤- كان علال يمثل نقطة التقاء بين المشرق والغرب، بين جناحى العالم العربى. ثم وقع هذا الجيل فى أحبولة القطيعة بين المشرق الصوفى الاشراقى،والمغرب العقلى العالم دفاعاعن خصوصيات الثقافة. فهل استغنى المغرب عن المشرق ويريد أن يتفرد بخصوصيته لا يشاركه فيها أحد؟

٥- اعتمد علال الفاسى على الخطابة والشعر، الحماسة والذوق،الوجدان والعاطفة. فى حين فضل الجيل الحالى المنطق والعلم والتحليل والتصورات والمفاهيم من أجل أحكام الخطاب. لم يعد الخطاب. الاصلاحى لديه مقبول وفضل عليه الخطاب التحليلى العلمى الذى قد لا يخلو من صنعة وتعالم.

فهل يستطيع علال الفاسى أن يعود من جديد محور تلاق بين المشرق والمغرب؟ماذا يقول جيلنا؟

(٤)

مفهوم الحرية عند علال الفاسي

أولاً: مقدمة مصادر مفهوم الحرية

من النادر دراسة المفاهيم فى فكرنا الإسلامى المعاصر. ولكن كتاب «الحرية» لعلال الفاسى يعتبر نموذجا فريدا فى ذلك بالرغم من أنه كتاب لم يكتمل بعد. وهو يعبر عن آخر مساهمة نظرية للزعيم الراحل.

وبالرغم من أن الكتاب صغير الحجم، ذا فصول غير مرقمة، ويغلب عليه العرض التاريخى لتطور مفهوم الحرية فى الفكر الغربى تطوراً وبنية إلا أنه يكشف عن مفهوم للحرية واضح ودقيق عند الزعيم الراحل[١]. وبالرغم من أن الكتاب لم يكتمل بعد، وينقصه جزء عن تطور مفهوم الحرية فى الفكر الإسلامى إلا أن الفكر الإسلامى يوجد فى ثنايا عرض تطور الفكر الغربى. إذ لا يمكن الحديث عن الآخر إلا فى مرآة الأنا. ولكن يظل المصدر الأغلب هو التجربة الذاتية فى النضال الوطنى لمؤسس حزب الاستقلال والتى من خلالها تتم قراءة النصوص الغربية أو النصوص الإسلامية.

وبالرغم من سيادة الأسلوب الأنشائى أحياناً إلا أن ذلك أحد معالم الخطاب السياسى المعاصر. وأنها لمسؤولية الأجيال القادمة أن تحيله إلى برهان. ولكن مرحلة الافغانى والسلفية الجديدة ما زالت هى مرحلتنا حتى تتم يقظة الشعوب وحشد الجماهير[٢].

ويعتمد الكتاب على مترجمات عديدة من الفلسفة الغربية وعلى عدة مراجع مشرقية فى تاريخ الفلسفة. ونادراً ما يعتمد على النصوص الأصلية الغربية أو العربية. ومع ذلك فالكتاب

بحث القى فى ندوةعلال الفاسى، مراكش، الرباط ١٩٩٠.

(١) ينقسم الكتاب إلى تسعة فصول غير مرقمة هى: «الحرية (ص ٧- ١٥)، عصر المسيحية (ص ١٦- ٢٢)، عصر التنوير (ص ٢٣- ٤٠)، «ثورة على الكنيسة وعلى الاقطاع (ص ٤١- ٥١)، معالم الحرية فى الديموقراطية الغربية (ص ٥٢- ٥٥)، أقسام الحرية (ص - ٨٦)،حول الحرية عند الغربيين (ص ٨٧- ٩٨)، النقد الماركسى للحرية عند الآخرين (٩٩- ١١٩)، الحل الماركسى لمشكلة الحرية (ص ١٢٠- ١٢٥).

(٢) د. حسن حنفى: «جمال الدين الافغانى» فى قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦.

لا يخلو من دقة فى فهم المذاهب الفلسفية وتطور الفكر الغربى بل ومستوى عال أحياناً من التجريد يتقاطع مع المستوى الانشائى النضالى.

ولا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفات علال الفاسى أو حتى اشعاره من مفهوم الحرية[(١)].

ثانياً : الحرية ذاتية

الحريةمقولة إنسانية وليست الهية، اعتزالية وليست أشعرية، من حق الإنسان وليست من حقوق الله. هى ضرورة إنسانية وليست واجباً الهياً، فحق الإنسان أولى بالدفاع من حقوق الله. فالإنسان ليس له نصير، والله غنى عن العالمين.

لذلك يخطئ الفلاسفة عندما يجعلون المطلق فى النسبى، واللامتناهى فى المتناهى. الحرية مرادفة للإنسان لأنها الغاية التى تسعى إليها عن طريق العمل. إن القول بأن الإنسان على صورة الله له معينان. أما يكون الإنسان أقل قيمة من الله وبالتالى يكون محدوداً وأما أن يكون مشابهاً لله فيكون أكثر قيمة مما هو عليه، وهو المعنى المقصود من الحرية. لذلك تحدث الصوفية عن «الإنسان الكامل» الذى يصعب فيه التفرقة بين الإنسان والله.

وليست الحرية الإنسانية فى علاقة تضاد أوتوافق مع قوانين الطبيعة إذ أن قوانين الطبيعة ثابتة مطردة، يستطيع الإنسان معرفتها من أجل تسخيرها لعمار الكون[(٢)]. أن الإنسان لا يتذمر من حركة الكون لأن لأشياء تقع على غير ما يريد ولا يشتكى من عدم وقوع المراد. فالفعل الإنسانى شىء والفعل الطبيعى شىء آخر، مجالان مختلفان. إنما تكون الحرية الإنسانية فى علاقة تضاد أو توافق مع قوانين التاريخ. كلما كان الفعل الإنسانى متفقاً مع

---

(١) يذكر من اشعار الشباب.

حرية الشعب شىء يستهان به ... وهو السبيل إلى ادراك ما وجبا
أنظر إلى أمة اليابان كيف علت ... وأنظر إلى الغرب كيف الغرب قد حجبا
فاعمل لها غير خواف ولا وجل ... فهى السبيل إلى ادراك ما وجبا

ديوان علال الفاسى، جمع وتحقيق عبد العلى الودغيرى، الجزء الأول ص ١٧ وأيضاً «حرية الفكر»، «التحرر الفكرى» فى النقد الذاتى (ص ٥٦ – ٦٥)، «الدين تحرير للإنسانية فى نداء القاهرة (ص ١٦٣ – ١٦٦)، «معركة الحرية، «عقيدة وجهاد» (ص ٦١ – ٦٢)، «حق الحرية»، «حرية الإيمان»، «الحرية الوطنية»، «الحرية السياسية»، حرية البحث العلمى»، «حرية العمل فى مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» (ص ٢٤٤ – ٢٥٧).

(٢) الحرية ص ١٠.

قوانين التاريخ كان أكثر حرية وأكثر ضرورة. وكلما كان مضاداً لقانون التاريخ بدا حراً ولكنها حرية عادمة جوفاء، خاوية هادمة، سرعان ما تتكسرعلى جدار الضرورة التاريخية.

والحرية تجربة ميتافيزيقة تتعلق بالوجود الإنسانى وبالوجود العام. ومع ذلك فهى ليست مفهوم عقلياً مجرداً بلْ كيان بأكمله ليست مجرد معنى أو فكرة بل الوجود ذاته متحققاً. الحرية تجربة ابداعية شعرية تنطلق فيها الذات وتغنى للوجود، وتنشد الانعتاق. الحرية انشودة كما أن النضال قصيدة[1]. ولما كانت الحرية تجربة ذاتية فإنه يصعب تحويلها إلى مفهوم مجرد يمكن تحديده أو تصور يمكن تحليله. فالحرية ليست موضوعاً فى حاجة إلى محمول بل هى تجربة ذاتية ونضال يومى. هى أحدى مظاهر الذات الحية وليست موضوعاً ميتاً. الحرية أحساس داخلى، شعور بحرارة النفس، تجربة وجودية، تتفاعل مع العقل حتى تتم معرفتها فى الوعى الإنسانى الباحث عن الوجود وهو الاستقلال. أن الحرية أعظم صفات الوجدان الإنسانى. ومن ثم يخطىء الجبريون الذين يقولون بخضوع النفس والضمير لعوامل خارجية، تحقيراً للضمير وانزالاً له عن صفة الوعى القادر على تحمل المسؤولية.

الحرية اتباع الميل الضرورى الثابت تحقيقاً للذات. وذلك لا يعنى جبراً. فالجبر خارجى والحرية داخلية. الحرية هى هذا الفصل بين الذات والموضوع، بين الداخل والخارج، بين عالم الحرية الداخلية وعالم الضرورة الخارجية. الحرية تجربة تجاوز الذات للموضوع، ذاتية ناشئة عن حركة واجبة الوجود. الحرية واجبة الوجود كتجربة حرة، باختيار الإنسان الخاص، الحرية هى الطريق لاثبات الوجود. أنا حر فأنا إذن موجود. أنا موجود فأنا إذن حر، مساوقة بين الفكر والوجود[2].

وأول مظهر للحرية الإنسان فى أن يريد أو لا يريد، وهو أصل الحرية السياسية والاقتصادية والاجتماعية. الحرية هى التى تضفى القيمة على العمل، فقيمة العمل فى الحرية. العمل القيم لا يكون إلا حراً، والعمل المجبر لا قيمة له. والفعل أحد مظاهر الحرية الداخلية وهى حرية الفكر دون ارغام من الخارج. صحيح أن العقل وسيلة للمعرفة ولكنه

---

(١) يصدر علال الفاسى مقدمة كتاب الحرية بالبيتين الآتيين:

للحرية جهادنا حتى نراها ... والتضحية سبيلنا إلى لقاها
وحسبنا إيماننا ... هو القوى هو العقاد

الحرية ص ٧.

(٢) المصدر السابق ص ١٣.

فى حركة مع الحياة ومعطياتها. ثم تقوم الحرية بالتوفيق بين الارادة والعقل من أجل الاحتجاج من ذات واعية بوجودها، وتحيلها إلى الواقع المعاش الذى تتحقق فيه. ثم يتم التوفيق بين الفكر والارادة والعمل فى الإيمان الشامل لكل مظاهر الحرية. الإيمان فعلى داخلى حر، اقتناع واطمئنان، لا اكراه فيه. الاكراه لا يكون إلا فى الظاهر، ويظل الباطن حراً.

ليست الحرية تجربة فردية فحسب، القدرة على الاختيار، بل هى تجربة جماعية لأمة، الاستقلال الوطنى. فهى حرية ذاتية أولاً وسياسية ثانية، تنبثق من الفرد إلى الجماعة، ومن المواطن إلى الأمة، ومن الداخل إلى الخارج. الحرية جهاد، والتضحية هو السبيل إليها. قيمة الحرية فى انبعاث مفهوم الاستقلال الذاتى منها، مرة فى الفرد ومرة فى الجماعة، فى المواطن وفى الأمة. الحرية ليست عبودية عندما تكون طاعة للقانون والعدل. وتكون عبودية إذا كانت ظلماً وقهراً. الحرية هى قصة الإنسانية كلها. فتاريخ الإنسانية كله هو تاريخ الحرية. وهكذا تتحقق تجربة الحرية من الداخل إلى الخارج، من حرية الذات، ارادة وتحولاً وإيماناً إلى حرية الأمة استقلالاً وعدلاً، إلى حرية التاريخ تطوراً وكمالا(١).

ثالثاً: الحرية في الفكر الغربي

ثم يستشهد الزعيم الراحل على رؤيته للحرية كتجربةذاتية بتطور الفكر الغربى وتحديد مسار الحرية فيه فى ثلاث مراحل: الدين، والعقل، والحس. وهى ثلاثة مصادر للمعرفة اعطت للحرية مسارها. الدين فى العصر الوسيط، والعقل فى عصر التنوير، والحس فى العصور المتأخرة منذ القرن لتاسع عشر فى الماركسية(٢).

لقد اعتبرت أوربا الإيمان يفوق العقل، وأن حقائق الإيمان أسرار لا يمكن الوصول إليها مثل التثليث والتجسد والخطيئة والخلاص والفداء، وجعلت الرهبان مصدر التحليل والتحريم. كانت حرية الفكر من جرائم القانون العام. وكانت هى المبرر لقيام محاكم التفتيش،وفى ذلك يقول كاستيلون سافوسى «أن الدين ليصبح لعنة من اللعنات إذا كان لا يستغنى عن الاضطهاد»(٣). بررت المسيحية الاسترقاق لأنه نتيجة الخطيئة الأولى عند أوغسطين، واعتبر القديس امبراوز العبودية عطاء آلهياً. مهمة الكنيسة ليست جعل العبيد

---

(١) المصدر السابق ص ١٤.
(٢) المصدر السابق ص ١٥.
(٣) لمصدر السابق ص ١٧.

احراراً ولكن جعلهم مؤمنين طيبين. أما الأغنياء فعليهم تقرير نعم الله عليهم. جهلت العصور الوسطى الحرية والمساواة وفكرة الحق السياسى للشعوب، ولم تعرف إلا نظام التبعية. واعتمد رجال الدين على الكتاب المقدس لتبرير نظام التبعية والخضوع للاسياد وقبول قسوتهم عن طيب خاطر والتحذير من العصيان والمقاومة. لقد أراد الله نظام التبعية، أراد أن يكون بين البشر سادة وعبيداً حتى يتفرغ الاسياد لعبادة الله ويتفرغ الاتباع لخدمة الاسياد. لقد تم الانحراف عن المسيحية السمحة كلية تقرباً للاسياد وخدمة للاقطاع. غابت حرية الرأى كما غاب التسامح الدينى. وحكم توما الاكوينى على المارقين بأن يطردوا من الكنيسة بل وأن يطردوا من العالم كله.

ثم قام الاصلاح الدينى والمفكرون الاحرار فى عصر التنوير بالثورة على الكنيسة والاقطاع فحرم سوسينوس الاضطهاد، وقال لوثر وكالفن بحرية تأويل الأناجيل دون فرض ذلك على الناس، ودعا كاستيلوس سافوس للتسامح، وأحتج على احراق المفكرين. واعتنق المحتلفون مبدأ حرية لضمير.

ثم نشأ الاتجاه العقلانى من دراسة كتب أرسطو وشرح المسلمين، واتصال المسيحين بالمسلمين أثناء الحروب الصليبية، وفهم الدين فهما عقلانياً أخلاقياً كما كان الحال فى الدين الأول من أجل سيطرة العقل وتحقيق الحرية فى النظر والحياة. كانت المسيحية فى بدايتها ثورة إنسانية نادت بالاخاء والمحبة وهما دعامتان للحرية، ذاع الفكر الحر فى جميع الطبقات، وقاد ثورة على الدين فى العصر الوسيط. بدأ عصر التنوير بتزايد شعور العقل بنفسه وأحساسه بالقدرة على ريادة المستقبل ومقاومة العبودية. اتسم بالشجاعة والجرأة فى دراسة الدين والقانون والاقتصاد، وأصبح المصدر الأول للمعرفة. حل محل الدين، وأصبح هو وحده الموجه للإنسانية بدلاً من الطمأنينة الداخلية.

وقد تولدت الحرية عن العقل كما تولد عن الحرية. فالإنسان عند ديكارت حر وأن لم يكن يتمتع بارادة واسعة. ومع ذلك هو مسؤول عن أفعاله. ثم طور فشته الكفاح من أجل العقل وسيادته إلى ضرورة مستخدماً مبدأ النقيض فى تصور الإنسان نفسه. ووضع عدة مبادئ مثل استقلال العقل وسيادته على نفسه وعلى غيره وهو العالم الخارجى، وحرية الإنسان فى العمل. فالحرية مبدأ عقلى[1]. والعالم هو المجال الحيوى للإنسان. وتكوين

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨- ٢٩.

الجماعة عمل خلقى للإنسان وثمرة للتفكير الحر. ثم جعل هيجل الحرية مرتبطة بمسار التاريخ وبحركة الوجود الإنسانى، الحرية فى المكان والزمان، ومرتبطة بمستوى النمو الوجدانى، ليست االحرية جسماً جامداً بل حياة وحركة وتاريخ. تجد فى الضرورة نشأتها وتتطوى عليها كزمن فات. ليست الحرية صيرورة خارجة عن الواقع بل هى الواقع ذاته[1]. هى أحدى لحظات النمو المنطقى للفكرة، حرية روحية لا توجد إلا فى الفكر. وتتحول الضرورة الموضوعية إلى حرية كنتيجة للنمو التاريخى. الحرية نقيضة الضرورة. وتتجلى ارادة الحرية فى مقدرة الإنسان على تكوين أحكام ثابتة على الضرورة الموضوعية. ويكون الإنسان أكثر حرية عندما لا يقدر إلا على اختيار بعينه. الحر هو الذى يقبل نتائج عمله.

وقد توج نضال العقل والتنوير الحرية فى اعلان حقوق الإنسان فى أربعة مبادئ[2]: الأول أن يولد الناس احراراً متساوين فى الحقوق وأن يظلوا كذلك، والثانى يمكن للناس أن يفعلوا ما لا يضر بالغير، ويكون لهم بناء على ذلك حق الكلام والكتابة والنشر فى حرية تامة، والثالث أن يكون للمواطنين الحق المطلق فى ادارة الأمة بحيث لا تطغى حقوق الأفراد على مصلحة الجماعة، والرابع أن يتم ذلك فى توازن وانسجام بين المصلحتين. مبدآن للحرية النظرية والعملية، ومبدأن للمواطن والدولة، فهناك صلة بين الحرية والمساواة. فالحرية حق طبيعى يولد به الإنسان وفى نفس الوقت حق أجتماعى وسياسى.

واستمرت الحرية عند الوجوديين والفلاسفة المعاصرين. فالحرية ضرورة باطنية عند برجسون. وهى صنو الوجود عند هيدجر. وهى الالتزام عند سارتر، إيماناً بالمجتمع، تظهر فى موقف، وتتحقق فيه.

ثم حدث رد فعل فى الفكر الغربى من اليمين واليسار على السواء ضد الحرية البرجوازية التى ورثت الاقطاع وتصدت للاستبداد والملكية والدين. كونت اقطاعية جديدة وهى الرأسمالية. فنقد الأيديولوجيون مثل دى بونالد ودى ميستر وبيرك الثورات الديموقراطية دفاعاً عن الدين والدولة والملكية. فالروح التاريخية تؤيد الميراث والامتيازات واللامساواة والسلم التدرجى، والنظام، والمؤسسات ضد التمرد والثورة والعصيان. حقوق الله أولى من حقوق الإنسان. وظهرت النظم الفاشية والنازية وكل التيارات السياسية اليمينية. وعاد الدين فى الظهور دفاعاً عن التقاليد والكنيسة حاملة الكلمة الالهية[3].

---

(١) المصدر السابق ص ٣٥- ٣٦.
(٢) المصدر السابق ص ٤٧- ٥١.
(٣) المصدر السابق ص ٢٧- ٢٨.

ثم جاء نقد الماركسية للحرية البرجوازية معطياً تفسيراً حسياً للحرية. نقد سورال الفردية ودافع عن البروليتاريا. جمع بين ماركس وبرودون وبرجسون ونيتشه. ورفض الجمع بين الديموقراطية والاشتراكية البرلمانية معتمداً فقط على دكتاتورية البروليتاريا من خلال الاحزاب العام وتكوين النقابات الثورية. ونقد ديورانت الحرية وأنها لا تقدر عنف القوة. فالحياة ميزان القوى. أن عصور الحرية هى عصور انتقال من نظام إلى نظام، والخطر عليها الثورة الناجحة[1]. ونقد ماركس الحرية عند الآخرين فى النظام الرأسمالى. النضال من أجل الحرية ذو بعد طبقى فالحرية تحددها الطبقة. الإنسان حر بقدر ما تكون طبقته حرة. ولا توجد حرية على الاطلاق بلامجتمع طبقى. الحرية فى ظل الرأسمالية والبرجوازية قانونية شكلية. والحرية فى المجتمع الاشتراكى فعالة تحقق غايات الإنسان. ولاتكون الحرية القانونية إلا بالقضاء على الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. الحرية فى المجتمع البرجوازى حرية آلية تقوم على احتياجات السوق، وقوى الانتاج الجديدة، والملكية الخاصة. والبرجوازية وريثة الاقطاع. صحيح أنها مثلت نوعاً من التقدم فى التاريخ عن طريق اعلان حقوق الإنسان. لكنه الإنسان العام وليس الإنسان الواقعى فى الزمان والمكان وفى مجتمع بعينه وفى علاقات اجتماعية محددة. ثم دافعت الدولة التى تمثل الكل عن مصالح الطبقة التى تمثل الجزء، فأصبحت الديموقراطية وهما[2].

لقد وقع الإنسان فى المجتمع الرأسمالى فى الاغتراب، وفقد وحدته مع الطبيعة. الإنسان هو الطبيعة الواعية بذاتها. ولكن من خلال العمل يفقد الإنسان وعيه وتصبح علاقته بالطبيعة غير مباشرة. فيفصل العامل عن عمله ليس فقط من خلال ملكية الآخرين لأدوات الانتاج بل من خلال ملكيتهم للعمل نفسه ونتاجه. ومن ثم يصبح الإنسان عبداً لعمله. وبدلاً من أن يعمل العامل ليعيش فإنه يعيش ليعمل. وبدلاً من أن يحرر العمل الإنسانى يصبح الإنسان عبداً للعمل، مجرد آلة للانتاج، يساوى كَماً من المواد المصنعة، ويفقد حياته، ويضيع وجوده. والماركسية قادرة على القضاء على اغتراب العامل والإنسان. فهى ثورة فى الفلسفة، وبالتالى ثورة فى الحرية وفى العصر، تفجر التناقض بين البروليتاريا والبروجوازية. فالبروليتاريا قادرة على وضع حد للاستغلال وتحرير العمال، ليس بالنظر والفكر بل بالعمل والممارسة. العمل نقطة البداية لحركة التاريخ. ويستطيع تغيير البنى

(١) المصدر السابق ص ٩٦- ٩٨.
(٢) المصدر السابق ص ٩٩- ١٠٥.

الفوقية والتحتية عن طريق الحركة والصراع بين الطبقات. وتعطى المادية التاريخية درساً مزدوجاً. الأول اقتران الحرية بالضرورة، والثانى وجودهما معاً فى العمل الإنسانى. الحرية هو اجتماع الضرورة الداخلية والضرورة الخارجية، الطبيعة فى التاريخ. وأخيراً، لقد نقل الفكر الغربى مشكلة الحرية والعبودية إلى مشكلة الفرد والدولة أى النظام السياسى وجعل الفرد هو الغاية والدولة هى الوسيلة[1]. وصاغ الفلاسفة مثل هوبز ولوك وروسو نظرية العقد الاجتماعى لتفسير الصلة بين الفرد والدولة لأنهم لم يدركوا أن الإنسان أجتماعى بالطبع وأنه ليس حراً إذا ما تنازل عن حريته لصالح الجماعة، وإذا تنازلت الجماعة عن مصالحها لحرية الفرد. حرية الفرد لا تتناقض مع حرية الجماعة، وتلك هى التعادلية، الحرية من خلال الضرورة[2].

لقد استطاع الفكر الغربى بصرف النظر عن تياراته الدينية والعقلية والاجتماعية تقسيم الحرية إلى قومية وشخصية وسياسية واجتماعية واقتصادية. فالحرية القومية هو الاستقلال الوطنى استقلالاً تاماً عن سيطرة الأجنبى ضد الاستعمار والاحتلال. وهى مقدمة على باقى أقسام الحرية. حرية الوطن واستقلاله أولاً. والحرية الشخصية أساس الحرية المدنية. وهى حرية طبيعية فطرية. تبدأ من الفرد ثم تتحقق فى الأسرة، الخلية الأولى للتنظيم القومى. ويكون دور الدولة فى الاشراف والتوجيه والمساعدة والحماية والمساواة بين المواطنين ورعاية الصالح العام، وضمان العقاب ضد النيل منها. وتتضمن احترام المنازل ضد التلصص، واحترام الملكية الخاصة، وحرية العمل، والحق فى الحياة، وبراءة الذمة، وحرية العقيدة والنظر. وتعنى الحرية المشاركة فى العمل العام، وتدبير شؤون البلاد دفاعاً عن الاستقلال ومنعاً لنظم الاستبداد وتأسيساً للحكم على الشعب، وحق الانتخاب وتكوين الاحزاب، وحرية الرأى والاجتماع والحركة والتنقل، وتكوين الجمعيات، واستقلال القضاء، والفصل بين السلطات. والحرية الاجتماعية تحمى حقوق المواطنين فى التعليم والزامه للجميع، وسلامة الجسم وكمال العافية، وحرية والكسب. والتأمين ضد البطالة، ووضع حد أدنى للأجور، والراحة الأسبوعية، والتأمين ضد الشيخوخة، وحرية تكوين النقابات دون أجبار كما هو الحال فى النظام الشيوعى أو تحريم كما هو الحال فى النظام الرأسمالى. وأخيراً الحرية الاقتصادية التى تضمن الاقتصاد الحر، والمساواة بين المنتجين دون تمييز فى الجنس أو

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٧– ١١٤.
(٢) المصدر السابق ص ٥٤– ٥٥.

الدين أو الرأى، والمساهمة فى الانتاج والتوزيع والتخطيط، وإنشاء التعاونيات، والتحرر من الفقر، والاكتفاء الذاتى، كل حسب الحاجة، والعمل حسب الطاقة. تلك حصيلة الفكر الأوربى، الليبرالى الغربى، يعرضها العقل ولا يجد ما يناقضها وكأنها حصيلة التجربة البشرية، تصدقها التجربة الذاتية(١).

رابعاً: الحرية في الفكر الإسلامي

بالرغم من عدم وجود قسم خاص فى كتاب «الحرية» عن مفكرى الإسلام فقد كان ذلك موضوع قسم ثان إلا أن الفكر الإسلامى كان حاضراً من خلال المقارنات. فدراسة الفكر الغربى لا تتم عند الفكر الأصيل إلا من خلال الفكر الإسلامى، رؤية الآخر فى مرآة الذات، ولكن الأجل لم يواتيه لاتمام الكتاب. ولا يظهر الفكر الإسلامى فى ذكر الفلاسفة والصوفية والمتكلمين والفقهاء المسلمين وحدهم بل أيضاً فى التفكير الغربى على ديكارت وكانط، وتحليل التجارب الذاتية للحرية باعتبارها واجب لوجود وهو التصور الإسلامى. يستشهد بالغزالى الذى اثبت قبل ديكارت وجود الذات، الشعور بالوجود، وبابن سينا فى اثبات الحرية شعوراً باطناً وأحساساً داخلياً، وابن الفارض فى جعل الحرية لا قبل ولا بعد، الأول والآخر مثل الله، وبقول بلال وهو يئن من التعذيب: أحد، أحد. ويقول عمر بن الخطاب لابن الاكرمين، لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً بل وبالقرآن الكريم فى نقد أهل الكتاب والتاريخ الأوربى «أتخذوا أحبارهم ورهبنهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم»(٢).

أن التاريخ الإسلامى لم يقع فى مثل الآثام التى وقعت فيها أوربا فى العصر الوسيط، تسلط الكنيسة على الرقاب، ومناهضة حرية الفكر، واقامة محاكم التفتيش. فقد حمّل الإسلام منذ البداية العلماء والشعب أمانة الحرية الشخصية ومقاومة كل رهبنة أو خضوع لعالم أو مفتي. ونعى القرآن على المسيحيين تلك الطاعة لرهبانهم. هذا الصراع بين الفكر والكنيسة فى الغرب لا يتعلق بالدين الصحيح كما جاء به الرسل ومن بينهم عيسى، ولا يشمل الإسلام الذى فتح باب البحث والنظر، ووضع التوازن بين العقل والحس، بين الجسد والروح. حمل ذلك المعتزلة فى أوائل الإسلام، لتحكّم العقل وتعيد النظر فى الأشياء. لم يتهمها أحد بالكفر، فالنظر أول التكليف. وبأجماع المسلمين لا يناقض العقل

---

(١) المصدر السابق ص ٥٦- ٨٦.
(٢) المصدر السابق ص ١١، ١٥، ٢١.

الصريح مع النقل الصحيح. وإذا ما تتعارض العقل والنقل وجب تأويل النقل طبقاً للعقل. الإسلام مع المفكرين الاحرار والثوار الذين اتهمهم الغرب بالالحاد. وهو الذى استطاع أن يضمن التوازن باقرار مبدأ العدالة ومجازاة كل بقدر عمله(١). أن الإسلام هو الذى تقدم بالدعوة إلى الفكر، ونادى بالتحرر من الطغيان، ونبذ الاكراه فى الدين. وهو مع الذين يدافعون عن الحرية، رفقاء طريق. ومن هنا كان المفهوم الإسلامى للحرية عند التطبيق واجب التحقيق أى أن الحرية ليست فى الإسلام حقاً من حقوق الإنسان فحسب بل هى أيضاً واجب عليه. إن الإسلام ينظر إلى الحق لا كتشريف أو عطاء فقط بل كتكليف.

أن النظرة الإسلامية للحقوق على أنها واجبات وللحرية على أنها تكليف انتصرت فى الغرب نفسه على النظريه الغربية التقليدية فى اعتبار الحريات حقوقا للشخص يمكن الاستفادة منها أو التخلى عنها، وبالتالى أصبحت الحرية حاملة لواجبات المواطنين(٢). لقد قام الاصلاح الدينى تحت أثر المسلمين. جاء الصليبيون غازين ورجعوا مهديين. إذ لم تعرف أوربا قبل ذلك الإسلام الذى يمحو كل واسطة بين الإنسان والله وينكر التثليث والخطيئة والفداء وكل ما يثير العقول على الثورة، ويجعل العقل أساس الإيمان، والدين طاعة لله وليس طاعة للرهان.

لقد أصيب الإسلام فى تاريخه الأول بثورة مضادة أفسدت عليه الحرية ولكن حفظ القرآن والمجددين حافظوا عليه(٣). لم يطور الزعيم الراحل كيف قامت هذه الثورة المضادة ولماذا قامت، وكيف السبيل إلى الخلاص منها؟ هل هى عبودية العقل للنص أو تبعية الفقيه للسلطان أو غرز الحرمات فى وجدان الأمة حماية للسلطان بأسم الدين مرة والجنس مرة أخرى أو القول المزدوج والحديث الباطن المخالف للحديث العلنى المضاد للشهادة أو التوجيه بالزمان والتاريخ إلى الماضى نسياناً للحاضر تحت وهم العودة إلى الفردوس المفقود؟ أن مهمة تلاميذ المفكر الراحل ومريديه هو البحث فى الحرية سلباً بعد أن بحث فيها الاستاذ إيجاباً، البحث عن معوقات الحرية، عن الثورة المضادة، عن الجذور التاريخية لازمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا المعاصر. فهل نحن فاعلون(٤)؟

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨، ٥٠.
(٢) المصدر السابق ص ٧٤.
(٣) المصدر السابق ص ٤٦ – ٤٧.
(٤) د. حسن حنفى: الجذور التاريخية لأزمةالحرية والديموقراطية فى وجداننا المعاصر، الدين والثورة، فى مصر ١٩٥٢ – ١٩٨١، الجزء الثانى الدين والتحرر الثقافى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

(٥)

نقد «النقد الذاتي»

قراءة مصرية لعلال الفاسي في ذكراه العشرين[١]

أولاً: ماذا يعني النقد الذاتي؟

تظهر مقولة النقد الذاتى فى أوقات الأزمات عندما تكتشف الذات أن العيب فيها وليس فى الآخر فى حالة الصراع بينهما. هو نوع من مراجعة النفس وانقلاب النظرة من الخارج إلى الداخل، ومن الأرض إلى النفس «وفى الأرض آيات للموقنين،وفى أنفسكم أفلا تبصرون؟» من أجل الاستعداد من جديد لجولة قادمة «أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم». وكان الوطن العربى قبيل ١٩٥٢ فى أزمة طاحنة. الاستعمار يسيطر على معظم أرجائه بما فى ذلك مصر. وكانت هزيمة العرب فى فلسطين فى ١٩٤٨ مازالت فى الأذهان، وتأسيس مكتب تحرير المغرب العربى فى القاهرة فى ١٩٥٢ ، والمؤامرات ضد محمد الخامس لعزله ونفيه من المغرب. وقد عادت المقولة تفرض نفسها على الفكر العربى مرتين بعد ذلك، بعد هريمة يونيو ١٩٦٧ ، الهزيمة العسكرية، وبعد الصلح مع اسرائيل فى ١٩٧٨ ، ثم حرب الخليج الثانية فى ١٩٩١ عندما بدأت كل القيادات والقوى السياسية فى مراجعة ذاتها، ونقد مواقفنا الفكرية، وممارستهاالعملية،القوميون،والليبراليون، والماركسيون، وربما الإسلاميون، وهى القوى الوطنية الأربعة التى تتحكم فى الشارع العربى، وتؤثر فى الجماهير العربية. و«النقد الذاتى» جزء من الوعى التاريخى العربى، ومحاولة لاسترجاع تجارب الماضى والاستفادة منها، فالوعى الفكرى هو وعى سياسى، والوعى السياسى وعى تاريخى[٢].

ندوة العلاقات الثقافية بين مصر والمغرب، القاهرة ٣١ يناير- ٢ فبراير ١٩٩٤.

(١) هذه المراجعة لكتاب «النقد الذاتى» الذى صدر عام ١٩٥٢ تحية للذكرى العشرين للمجاهد الراحل علال الفاسى الذى توفى فى ٣١ مايو ١٩٧٤ فى بوخارست.

(٢) وإذا كنت قد أشرت لبعض الأخطاء التى وقعت فيها البلاد العربية والإسلامية والشرقية فإننى لا أرمى من وراء ذلك لغير استخراج العبرة من تجارب الذين سبقونا بالنهوض وفتحوا لنا أبوابه لأن قضيتنا واحدة وادوارنا متقاربة، وليس لأحد أن يحمل كلامى على غير حسن النية وجميل القصد، النقد ص٨.

وبالاضافة إلى أهمية المصطلح هناك أيضاً جمالياته. فهو يعبر عن مطلب حقيقى فى الثقافة العربية التى غلب عليها المدح والتفريظ والدفاع والتبرير والدعاء لله وللسلطان فى آن واحد. وهو أيضاً يرد على مزاعم الحضارة الغربية التى جعلت نفسها فقط حضارة النقد فى حين أن باقى الحضارات حضارة الإيمان. فى حين أن نقد النصوص كما هو واضح فى علم الحديث هو أحد مصادر علم النقد التاريخى للكتب المقدسة فى الغرب كما يعترف رينان بذلك. والنقد الذاتى أعلى درجة من نقد الذات للغير أو نقد الغير للذات. النقد الذاتى رؤية الذات فى مرآتها، اعتراف بالحق، والرجوع إلى الحق فضيلة، وتواضع واستدراك، وتطهير النفس من العمى والغرور، وحمايتها من القطيعة والتعصب، والبعد عن الأهواء «لئن اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض».

ويعتبر «النقد الذاتى» أهم كتاب فلسفى قبل كتاب «الحرية» لعلال الفاسى، يحتوى على قدر كاف من العرض النظرى بعد أن غلب طابع الممارسة العملية على باقى المؤلفات. البداية نظرية محكمة، تتحول بعد ذلك إلى تطبيقات اجتماعية. ويشبه ما قام به سيد قطب فى «خصائص التصور الإسلامى ومقوماته».

والنظرية نفسها مستمدة من الممارسة كما هو الحال عند جرامشى وابن تيمية والأفغانى. وكان علال الفاسى قد دعا من قبل فى كتابه «الحركات الاستقلالية فى المغرب العربى» إلى الاهتمام بالنظرية ووضع البرنامج المفصل لتحقيق الاصلاحات التى تؤهل الأمة إلى الحرية والاستقلال وحماية لها من البلبلة والتشكك فى قيمة الكفاح. النقد الذاتى أذن دعوة إلى التفكير وأعمال النظر من أجل التأسيس النظرى. وذلك مقدمة لصياغة برنامج عام مفصل لكل فروع الحياة، ومظاهر النشاط القومى فى المغرب للغد. الهدف إذن تأسيس النظر من أجل ارشاد العمل،وبتعبيرات القدماء «محك النظر» من أجل «ميزان العمل»[1].

---

(١) ولقد دعوت فى خاتمة كتابى «الحريات الاستقلالية فى المغرب» رجال هذه الحركات إلى أن يهتموا بتكوين النظرية ووضع البرنامج المفصل الذى يسهل علينا تحقيق الاصلاحات العميقة التى تنشدها امتنا متى تم لها الاستقلال وظفرت بالحرية .حتى لا يقع لها من التبلبل ما يشككها فى قيمة الكفاح التى تبذله الآن بالنسبة لتقدمها وتحسين حالها. وهذه الخطوة التى اتقدم بها الآن فى هذا الاتجاه تضع بين يدى ابناء وطنى توجهات تقف بهم عند كل نقطة وتحملهم على التفكير فيها وتكوين النظرية حولها. النقد ص ٨.

وإذا قدر للنخبة المغربية أن تجتمع يوماً ما لتضع برنامجاً عاماً مفصلاً لكل فروع الحياة ومظاهر النشاط القومى فى مغرب الغد، ووجدت فى هذا الكتاب ما يدلها على سبيل تحقيق غايتها فسيكون ذلك خير جزاء على الجهد الذى بذلته والطريق الذى مهدته. النقد ص ٩.

والنقد الذاتي هو عمل فكرى لعلال الفاسي باعتباره مفكراً وليس باعتباره زعيماً لحزب الاستقلال حتى لا تقيده قوانين الحزب ولا مقتضيات التماسك الحزبى. وفيه يبدو مفكراً حراً من كل قيد تنظيمى، يقدم أفكاراً لم تكتمل بعد حتى بالنسبة له، ويبدى استعداده لإعادة النظر فيها والاستماع إلى آراء الآخرين.النقد الذاتي دعوة إلى التفكير، وليس فكراً جاهزاً، دلالة على الأفكار ومؤشراً لها وليس الفكر المكتمل. كذلك يدعو القراء إلى المشاركة معه في التفكير وإلى التنقيح والاكمال حتى يزداد النقد الذاتي وضوحاً وحتى يتعود القارئ حب النظر والإيمان بالعقل وبالمثل العليا والبحث عن وسائل تحقيقها(١).

لذلك يستعمل علال الفاسي ضمير المتكلم الجمع: أنفسنا، ذواتنا، غيرنا، ثقافتنا، حضارتنا.. الخ للتأكيد على البدايه بالفكر الجمعى للأمة وبتراثها المشترك. والحديث عام للمثقف العادى دون أسلوب التخصيص ومقولاته ومصطلحاته وعباراته. لذلك اقترب من المواعظ وأساليب الارشاد والنصائح، وهو الطابع الغالب على الفكر الاصلاحى منذ الأفغاني. وقد غلبت سمة التكرار للأفكار والاسهاب من أجل الاقناع، فالقول خطابى أكثر منه قولاً برهانياً طبقاً لقسمة ابن رشد. يتوجه علال الفاسي إلى جماهير شعب المغرب وكأنه في حشد شعبى كبير، يخطب فى الأمة كلها. وقد كان ذلك الخطاب هو الشائع فى الحركة السلفية القديمة والجديدة ابان حركة الاستقلال الوطنى.

وكتاب «النقد الذاتى» دراسة في الثقافة الوطنية أو فى الشخصية القومية المغربية، ومع ذلك يمكن تعميمه على مجموع الشخصية القومية العربية، وهو موضوع لتنبيه الرأى العام المغربى وخاصة النخبة العاملة فيه، وموجه إلى النخبة المغربية إذا ارادت أن تصوغ مشروعاً قومياً للنهضة والأصلاح فى المغرب. يخاطب الفقراء المغاربة والشعب المغربى والفلاح المغربى(٢). ويعقد مسائل خاصة فى التفكير بالمثال للفكرالمغربى ويعنى به الثقافة الوطنية

---

(١) وليس ما اعرضه فى هذا الكتاب أفكاراً افرضها على قرائى أو الزمهم بانتحالها بل أنها ليست بأفكار نهائية حتى بالنسبة إلى، وأننى مستعد لأن أعيد النظر فى كل رأى منها مع أى واحد ممن يهمهم الدرس والبحث عن الحقيقة رغبة فى اتباعها. أننى لا اعتبر ما كتبته فى النقد الذاتى أفكاراً، وإنما هو دلالة على أفكار، وقصارى ما أريد هو أن يتعلم القارئ حب البحث والنظر والإيمان بالعقل وبالمثل العليا كوسيلة لما يجب أن يصل إليه من حقيقة ومعرفة. ولذلك فأننى أرجو أن يهتم كل واحد منهم بقراءة هذه الفصول بامعان وتبصر، ويعمل جهده فى أتمام ما ينقصها أو تنقيحه حتى تتوضح الأفكار التى نرمى إليها وتتبلور الغاية التقدمية التى نسعى إليها. النقد ص ٧– ٨.

(٢) لا أقصد من هذا الكتاب الذى ضعه يوم بين يدى القراء غير تنبيه الرأى العام المغربى وخاصة النخبة العاملة.. النقد ص ٧، وإذا قدر لا خبة المغربية أن تجتمع يوماً ما لتضع برنامجاً عاماً مفصلاً لكل فروع الحياة ومظاهر النشاط القومى فى مغرب الغد وجدت فى هذا لكتاب ما يدلها على سبيل تحقيق غايتها.. النقد ص ٩.

المغربية التي تدل على الشخصية المغربية مثل رحابة الافق مثل الصحراء، طيبة الأرض وخصوبتها،عشق الحرية، وحب الوطن. وفي الفكر الاقتصادى يضرب المثل بملكية الأرض فى المغرب. وفى الفكر الاجتماعى يصف المجتمع المغربى، ويبين كيفية التفكير فى المجتمع المغربى، ويشرح وضع المرأة المغربية بين العرف الجاهلى والعمل الشرعى[١].

ومصر لها وضع خاص ومتميز نى النقد الذاتى. فهوى المغرب فى مصر كما أن هوى مصر فى جناحيها الشرقى فى الشام والغربى فى المغرب. يعتمد على علماء مصر المحدثين وفقائها الشرعيين المعاصرين للاستشهاد بهم على مقاصد الشريعة ومكارمها. ويأخذ مصر وتشريعاتها فى قانون الأحوال الشخصية نبراساً ونموذجاً للمغرب مثل منع الزواج قبل سن الثامنة عشرة للرجال والسادسة عشرة للنساء، حيث عادة زواج الصغار وما ينشأ عن ذلك من مضار فى المغرب. ومثل تحريم البغاء الذى ادخله نابليون فى مصر وفرنسا فى المغرب. وهناك عادات مغربية أمكن التخلص منها مثل بناء الحمام فى الدار على عكس مصر والمشرق. ويستشهد بصديقه حسن فتحى استاذ العمارة بمدرسة الفنون الجميلة العليا وببنائه القرى النموذجية والتى يمكن اتخاذها نموذجاً للعمارة المغربية التى يحافظ فيها على التراث والحداثة، والاصالة والمعاصرة فى نفس الوقت مثل مراعاة عادة الفلاحين والأوضاع الجغرافية والأحوال الجوية والهواء اللازم وفصل مكان المعيشة عن حظائر المراحيض، وتنظيم مكان الخدمة، وحجب الحوش الداخلى، واعداد أماكن للتخزين، واستعمال المواد والأيدى العاملة المحلية. ويحذر علال الفاسى مصر والمصريين والمغرب والمغاربة من الوقوع فى احبولة الاستعمار واعطاء الأولوية للتعليم الفنى بدعوى التأهيل المهنى على التكوين العام للأمة. فمصر متفوقة على لبنان فى المتخصصين ولبنان متفوقة على مصر فى المثقفين ثقافة عامة. فتكوين المواطن مقدم على تكوين المتخصص، والثقافة العامة ضرورية للحياة السياسية والاجتماعية قبل الثقافة المهنية الخاصة[٢].

---

(١) المصدر، السابق، الفكر المغربى، ص ١٣٦- ١٤٠ ملكية الأرض فى المغرب ص ٢٣٢- ٢٣٩ المجتمع المغربى ص ٢٥٤- ٢٥٩، كيف نفكر بالمجتمع المغربى؟ ص ٢٦٠- ٢٦٤، المرأة المغربية بين العرف الجاهلى والعمل االشرعى ص ٢٧٦- ٢٨٦.

(٢) وذلك مثل الدكتور محمد صادق فهمى بك المستشار السابق بمحكمة النقض والابرام فى كتابة «نموذج من كتاب العقد»، والاستاذ الكبير عبد القادر عودة فى كتابه «القانون الجنائى فى الإسلام» النقد ص ١٧٧. وقد اتبع القانون المصرى مبدأ التحديد فمنع المأذون من تسجيل العقود إذا كانت قبل السن القانونية وهو ١٨ عاماً للرجل و١٦ للنساء، النقد ص ٢٨٢، أن عادة المغاربة كانت بعكس ذلك حيث كانوا يضيفون لكل دار حماماً. وقد نعى (ابن الحاج) على المصرين والمشارقة عدم=

كما يلاحظ أن مصر وسوريا قد حصلتا على أقصى ما حصلت عليه الدول الديموقراطية فى نظام الحكم الدستورى وفى الجهاز الحكومى إلا أن انبعاثهم الروحى مازال متأخراً بالرغم من انتشار الحركة الاصلاحية فى مصر عند الأفغانى ومحمد عبده وفى الشام عند الكواكبى. فمازال الأزهر يمثل الجمود والرجعية، حريصاً على السلطة والجاه، رجاله من أبناء الريف، والفارق شاسع بينهم وبين أهل المدينة مما سبب بعد الشقة بين الفكر الدينى والفكر المدنى، وأصبح الأزهرى الريفى الساذج موضعاً للتندر والسخرية(١).

ويلاحظ علال الفاسى قد ر البؤس والفقر والضعف فى المجتمعين المصرى والمغربى. ويعيب على المصريين ظنهم أن المبرات كافية لحل البؤس فى مصر، خاصة فى الريف وهو

= اتباعهم للعادة المغربية، النقد ص ٢٢٣، فقد طالبت من صديقى حسن فتحى استاذ العمارة بمدرسة الفنون الجميلة العليا والذى قام ببناء عدة قرى نموذجية للحكومة المصرية أن يعيننى ببعض ملاحظاته التى استفادها من تجربته فى جهة الصعيد الذى لا يختلف فى عاداته عن بلادنا فكتب إلى مذكرة تنصح بمراعاة النقط الاتية.. (ثمان نقاط)، النقد ص ٣٢٦– ٣٢٧.

ولقد شغل اخواننا المصريون بما يحب الاستعمار أن يشغلنا به دون أن يساعدنا عليه وهو تكوين الفنيين الذين تمتلئ بهم الإدارة بدعوى أننا إذا لم نستطيع ايجاد هؤلاء الفنيين فلن نكون أهلاً للاستقلال. ورأيى هو أنه لا ينبغى لنا أن نقع فى هذا الغلط بل يجب أن نوجه العناية قبل كل شىء إلى التكوين العام للأمة، إلى نشر هذه الثقافة الإبتدائية والثانوية فى كل الأوساط المغربية. فإن تكوين عناصر الرأى العام المغربى مقدم على غيره من الاعتبارات. وإن مقارنة بين المجتمع اللبنانى مثلاً وبين المجتمع المصرى كافية لاعطائى الحق فى هذا الادعاء. فمصر تتفوق على لبنان من وجهة العلماء والمتخصصين ولكن لبنان يظهر متفوقاً من الناحية الأجماعية بفضل أن نسبة الحاملين للثقافة العامة فى الجبل أكثر مما هو فى الكنانة. وبذلك فإن جهود الفلاحين اللبنانيين أقدر على تكوين الرأى المستقل ازاء كل مسألة عارضة من أخوانهم الفلاحين العرب فى سوريا ومصر والعراق، النقد ص ٣٧٤.

وهكذا عدل كثير من الأم عن ذلك النظام الفاسد فحرمت البغاء الرسمى وفى مقدمة هذه الأم روسيا والمانيا وتبعتها بعد ذلك أثناء الحرب الأخيرة مصر ثم فرنسا، النقد ص ٢٧١– ٢٧٢.

(١) لقد رأينا فى الشرق الأوسط أثر فقدان هذا التوازن فى النهوض. فبينما نجد أخواننا المصريين والسوريين مثلاً قد حصلوا على أقصى ما حصلت عليه الدول الديموقراطية فى نظام الحكم الدستورى، وبينما نراهم بلغوا فى تكوين الاطار الحكومى بجميع اجزائه الفنية المرتبةالتى يحق لهم أن يفتخروا بها أمام كثير من دول أوروبا الشرقية وأمريكا الجنوبية– إذا بنا نجد انبعاثهم الروحى ما يزال فى درجات متأخرة عما كان يجب أن يحصل فى بلاد محمد عبده وجمال الدين، فما يزال فى الأزهر وفيما حواليه فصائل كثيرة لها نفوذ كبير فى أوساط الأمة، وقد تطورت فى لغتها وفى أساليب حطبها ووعظها ولكنها مازالت تمثل المرجعية الجامدة فى تفكيرها. بل نرى ما هو أخطر من ذلك وهو أن علماء الدين وتلامذتهم كلهم من أبناء الفلاحين الذين لم تقع العناية بتطويرهم والذين يفدون من القرية وبينهم وبين أبناء المدن فرق كبير، الأمر الذى كون بصفة تلقائية ابتعاد كل الحضريين عن الدخول إلى المعاهد الدينية. وهكذا أخذ يتكون بين التفكير الرسمى للإسلام فى الأزهر وبين التفكير المدنى له ما بين ابن المدينة الذى أحيط بكامل العناية وبين ابن القرية الذى ما يزال فى وسطه لعتيق بغط فى نومه العميق، المصدر السابق ص ٢٧.

غلط كبير. فالحل ليس فى الاحسان أو التعاطف أو الصدقة بل فى تقليل الفوارق بين الطبقات وتذويبها. وذلك يتطلب ثورة فى الفكر وليس فقط أذكاء عواطف الرحمة والإنسانية[1].

ويعنى بالنقد الذاتى النقد الاجتماعى، فالإنسان فى مجتمع، ونقد الذات هو نقد رؤيتها للواقع وممارساتها فيه. ليس نقد الذات ميتافيزيقيا خالصا، بياناً لحدودها وامكانياتها النظرية والعملية، وحديثاً عن قواها العقلية والنفسية، ووصفاً لارادتها وخيالها وذاكراتها وانفعالاتها وتحليلاً لوجودها. فى الظاهر نقد للذات، وفى الحقيقة نقد للمجتمع. ويحدد علال الفاسى الغرض من الكتاب فى ثلاثة مقاصد:

(١) ضرورة الإيمان بالنظر والحوار، فلا نقد بلا نظر وأعمال للعقل. ولا عقل إلا بالحوار والأخذ والرد والتعلم المشترك، واحترام الرأى الآخر، وعدم امتلاك الحقيقة كلها. «كلكم راد وكلكم مردود عليه»، و«للمخطئ أجر وللمصيب أجران».

(٢) تحديد المثل العليا واختيار أحسن السبل للوصول إليه، فلا يوجد فكر غاية، ولا توجد أمة بلا مشروع قومى لها يتحدد بالمقاصد والغايات. ولا يكفى التجديد النظرى بل أيضاً يواكب ذلك البحث عن سبل الوصول إليها وطرق تحقيقها، فالنظر والعمل واجهتان لعملة واحدة.

(٣) امتحان الضمير فى كل المراحل، ومحاسبة النفس على اغلاطها وهى قمة النقد الذاتى، ومحاسبة النفس والمراجعة المستمرة فى كل مراحل التحقيق للمثل والغايات[2].

ثانياً: بنية النقد الذاتي

ويحيل النقد الذاتى إلى التراثين الإسلامى والغربى ولكن الاحالات إلى التراث الإسلامى أكثر. وأكثر الاحالات من التراث القديم، إلى ابن خلدون وأبى ذر الغفارى أى إلى التاريخ والاشتراكية مما يدل على ادراك علال الفاسى إلى حاجة الأمة حالياً إلى الوعى التاريخى والعدالة الاجتماعية، ثم إلى عمر بن الخطاب نموذج العدالة الإسلامية فى الوعى

---

(١) وقد قال لى مرة العلامة ماسنيون فى القاهرة «أن المصريين يعتقدون أن تأسيس المبرات كاف لحل معضلة البؤس عند الفلاح المصرى. وهو غلط كبير. ولكن المصريين ليسوا وحدهم فى هذا الغلط بل يشاركهم غيرهم من الشعوب التى لا تريد أن تحدث ثورة فى تفكيرها الخاص بالفوارق بين الطبقات، النقد ص ٢٦١.

(٢) المصدر السابق ص ٧.

التاريخى، ثم إلى مالك والمالكية، فقه الواقع والمصالح العامة فى التراث عامة وفى المغرب العربى خاصة، ثم ادريس الأول والثانى والادراسة أول بناة الإسلام فى المغرب، فى فاس، ثم الغزالى ومحمد عبده الحاضرين فى الثقافة المغربية، والاشعرية والاصلاح مع عبد الله بن سبأ والتآمر اليهودى الأول على الإسلام، ثم الماوردى والشاذلية والسبتى وعبد الله بن يسن وعمار بن ياسر وعبد المؤمن وعائشة ونماذج من السياسة الشرعية والتصوف والتاريخ والجهاد والعلم تأصيلاً للسلفية الجديدة. ثم يذكر أخيراً المؤرخ والأصولى والقائد والمحدث والأديب والصحابى والخليفة والسلفى المعاصر، والملك، والجامعى، والرحالة، والفيلسوف، والصوفى[١].

ويعتبر علال الفاسى مثل الأفغانى وسيد قطب من رواد اليسار الإسلامى الذى يبغى الابقاء على الشرعيتين معاً، شرعية االإسلام وشرعية الثورة، شرعية الماضى وشرعية الحاضر. كما أنه يسير مع كبار زعماء الاصلاح خاصة محمد اقبال للاعلاء من شأن الذاتية[٢].

وأول من يحال إليهم من التراث الغربى ماركس، أهم من يستقطب المسلمين. نظر الثورة على الظلم والاستغلال والاحتكار، ودافع عن الطبقات المحرومة وعن حق العمال فى ربح صاحب رأس المال ثم إلى ميشوبلير المؤرخ القانونى الاقتصادى وانصافه الإسلام فى تشريعاته ثم لوبلاى المؤرخ المسيحى الذى يحاول الربط بين المسيحية والمجتمع، ثم فولتير ومونتسكيو وديدرو فلاسفة التنوير والثورة الفرنسية ثم روسو ورينان وجوستاف لوبون الذين وصفوا تطور الشعوب والمجتمعات، ثم نابليون وبرنهام فيلسوف الاجتماع الأمريكى ثم لوروا

---

(١) يحيل علال الفاسى إلى ٧٧ علماً إسلامياً وإلى ٦٤ علماً غربياً. من التراث القديم أحيل إلى ابن خلدون (١٠)، أبى ذر الغفارى (٩) عمر الخطاب (٧)، مالك والمالكية(٦)، وادريس الأول والثانى والادراسة(٥)، الغزالى ومحمد عده(٤). وعبد الله بن سبأ (٣). والماردى والشاذلية وعبد المؤمن وعمار وعبد الله بن يس، وعائشة والسبتى (٢)، وأخيراً يحال مرة واحدة إلى كل من الباقلانى، أبى حوقل، الشاطبى، ابن الاثير، الاحهورى، للسناوى، الفاسى، الهمدانى، أبو عبيد، التميمى، البغدادى، انجاصى، النفرى، ابن أبى زرع، المهدى بن تومرت، أبو هريرة، المغيرة، الاعمش، عبد الواحد وافى، ابن جرير، ابن عباس، عثمان الحواق، عمر بن عبد العزيز، القرافى، الزرقانى، ابن القيم، ابن الرومى، ابن الحاج، حسن فتحى، أبو بكر، موسى بن أبى العافية، محمد الخامس، ابن جبير، أبو يعزى، اليوسى، الجزولى، التباع، أخوان الصفا، صلاح الدين الايوبى، عبد الرحمن بن عبد العزيز، بحر بن محمد، ابن عطاء الله السكندرى، ابن مسكويه، أحمد أمين، أبو الدرداء، عبادة بن الصامت، معاوية، الفاروق، الاسماعيلية، عد الله ميمون، يحى بن المهدى، ناصر خسرو، ابن سينا، أبو يعلى.

(٢) أنظر العدد الأول من مجلة «اليسار الإسلامى» ماذا يعنى اليسار الإسلامى؟ المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١ ص ٣- ٥١.

فيلسوف الدين. وأخيراً يحيل علال الفاسى إلى المستشرق، والمؤرخ الاقتصادى والفيلسوف والعالم، والحاكم العام، والقائد الفرنسى، والشاعر، والاديب، والاقتصادى، المعروف منهم وغير المعروف، مما يدل على سعة الثقافة الغربية عند علال الفاسى[1]. ومع ذلك فالحديث عن الأنا فى مقابل الآخر أقرب إلى فشته الذى يذكره علال الفاسى فى «الحرية» ولا يذكره فى «النقد الذاتى»[2].

ويستعمل علال الفاسى منهج الاستشهاد بالنصوص خاصة الغربية تدعيماً لموقفه، فشهادة الآخر تدعيماً لشهادة الأنا طبقاً لشعار «وشهد شاهد من أهلهم». ومع ذلك فهى نصوص قليلة، مجرد عبارات دالة فى صلب التحرير. ومازال يغلب على الكتاب منهج تحليل الخبرات الفردية والاجتماعية والمتراكمة عبر التاريخ، لقد قرأ علال الفاسى عشرات المؤلفات العربية والمعربة والاجنبية من الشرق والغرب، ودرس وجهات النظر المتباينة، وقارن بينها قدر المستطاع ثم عرضها على تجاربه فى الكفاح ومعاشرته للكادحين فى ارجاء الوطن العربى على مدى ربع قرن حتى يجمع بين المنقول والواقع، ويعطى خلاصة تجاربه لجيله وللشباب الذى ينتابه القلق والحيرة، ومن أجل التجديد والبناء[3].

ويستشهد علال الفاسى فى افتتاح «النقد الذاتى» بآية قرآنية «قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا» (٣٤ : ٤٦) ويعنى بالفكر هنا النقد الذاتى وهو

---

(١) يذكر علال الفاسى ماركس (١١) لوبلاى (٧)، ميشو بلير (٦)، فولتير،مونتسكيو، لوى ميو (٥)، روسو، رينان، جوستاف لوبون (٤)، نابليون، برنهام (٣)، لوروا، باكونين (٢)، ويذكر مرة واحدة كل من يوسف شاخت، چورچ چاكير، ريفيير، روسترمارك، هويز، جوستنبرج، ليوطى، ريست، يتلر، الجنرال جوان،شارتولى، لينين، لوى بارتو، البير سارو، البير مونى، لابون، جون راى، جوته كورتون، ايفون بيل، اندريه جيد، موسولينى، ستالين، چورچ برنانوس، أدم سميث، برودون، سوريل، نومان، كوهر، لوتريه، فرليكيبى، تولستوى، شارل جيد، شارل رست.

(٢) وتلك أهمية عثمان أمين الذى جمع بين ذاتية اقبال وفشته فى الجوانية. أنظر دراستنا «من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى» فى دراسات إسلامية،الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ ص.

(٣) ولقد بذلت فيه- علم الله- جهد المخلص الذى يريد ويسعى فى التجديد ويعز عليه أن يترك الحيرة تبعث بعقل شباب الأمة وقلبه، وقرأت لكل فصل منه- قبل أن اكتبه- عشرات المؤلفات بالعربية والمعربة والفرنسية والمنقولة للغة الفرنسية عن لغات أوربا الشرقية والغربية وأمريكا وروسيا، ودرست وجهات النظر المتباينة، وقارنت بينها بقدر الاستطاعة ثم عرضتها على تجاربى فى الكفاح وتقلباتى بين الكادحين فى أقطار عديدة طيلة خمسة وعشرين عاماً، وحاولت أن استخلص به كل ذلك التى اضعها بين يدى أخواتى لينظروا فيها ويستفيدوا منها. وذلك مثال كتابنا قضايا معاصرة. جزءان ودار الفكر لعربى، القاهرة ١٩٧٦ دار التنوير ببيروت ١٩٨١ وأيضاً الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢- ١٩٨١ (ثمانية اجزاء) مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ دار التنوير بيروت (تحت الطبع).

حصر للكل فى الجزء. فالفكر أعم واشمل، والتفكر هنا فى آيات الكون وإن كانت الأحوال الاجتماعية موضوعاً أيضاً للتفكير. التفكير فى الطبيعة والتفكير فى المجتمع. كما يستشهد بحديث نبوى «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزنوا أعمالكم قبل أن توزن عليكم». وهو أدخل فى موضوع النقد الذاتى. ويعنى الحساب هنا، المراجعة والتقييم والاعتراف، نقد الذات لنفسها قبل نقد الآخر لها، وإن يتم ذلك فى العاجل قبل أن يتم فى الآجل. فالغاية من النقد الذاتى التغيير فى الدنيا وليس توقيع العقاب فى حالة الخطأ أو نيل الجزاء فى حالة الصواب. كما يستشهد بآيات القرآن التى تنكر الخطيئة الأولى وتجعل الإنسان مسؤولاً عن أفعاله. فقد أخطأ آدم وتاب «أنه عصا ربه فغوى، ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى.» ويكثر الاستشهاد بالآيات فى الفكر الاقتصادى فى الإسلام التى تعتبر المال ابتلاء وفتنة والتى تعتبره نعمة وفضلاً مثل «هذا من فضل ربى ليبولنى أأشكر أم أكفر؟»، «وأعملوا إنما أموالكم وأولادكم فتنة وأن الله عنده أجر عظيم»، «أنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوها أيهم أحسن عملاً»وأيضاً «فقلت استغفروا ربكم أنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهار»، «قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فأما يأتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى. ومن اعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكى ونحشره يوم القيامة أعمى». ويستشهد بالفرق بين البيع والربا بآية «إنما البيع مثل الربا» والرد عليها بآية «أحل الله البيع وحرم الربا». ويثبت رفض الإسلام تجميع المال بين أيدى القلة بآية «كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء»، ويستشهد على نظرية الإسلام فى ملكية المال للأمة كلها بآية «والله خلق لكم ما فى الأرض جميعاً»، وكذلك حسن الاستثمار بآية «ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قيماً»، وفى منع الغلو فى اتخاذ العمارات واستعمال ادوات اللهو بينما الآخرون لا يجدون مأوى بما حدث لقوم عاد وتحذير النبى لهم فى آية «اتبنون بكل ريع آية تعبثون وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون وإذا بطشتم جبارين»، وبضرورة الانفاق على النفس والأهل دون اسراف «قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق[1]. ويستشهد علال الفاسى فى ثنايا النقد الذاتى بالآيات القرآنية لتقوية الأسلوب وربطه بالخطاب القرآنى مثل الحديث عن الفوارق الاصطناعية بين اجزاء الأمة التى ما أنزل الله بها من سلطان[2].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٥،٥، ١١٧، ٢١٢– ٢١٧.

(٢) المصدر السابق ص ٢٥.

وفى تعدد الزوجات يتم الاستشهاد أيضاً بآيات القرآن على وجود هذا النظام فى تاريخ البشرية. فكان الرجل يتزوج مائة امرأة كما يقص القرآن «إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة». وهى عادة فى الاعراف البربرية. ثم طور الإسلام العرف وحدده بأربعة مع تحديد المفسرين بالزواج من الايتام حرصاً على ما لها فى آية «فإن خفتم أن لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع. فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت إيمانكم ذلك ادنى إلا تعولوا». وفى الطلاق يستشهد بآية «فإن اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً» من أجل جعل الطلاق مشروطاً بسبب وليس حقاً مطلقاً للرجل، وبضرورة تعويض المطلقة قدر يسر الزوج «ومتعوهن، على الموسر قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف، حقاً على المتقين». وفى الخاتمة يستشهد بآية «فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ينفع الناس فيمكث فى الأرض» من أجل عرض الأدلة على الواقع وأخذ ما هو أصلح منها له، وينتهى الكتاب بآية تدل على تواضع العلماء «والله يعلم وأنتم لا تعلمون»[1].

كما يستشهد فى الفكر الاقتصادى فى الإسلام ببعض الأحاديث النبوية على التضامن الاجتماعى «طعام الواحد يكفى الأثنين، وطعام الأثنين يكفى الأربعة، وطعام الأربعة يكفى الثمانية»، وعلى رفض الاحتكار «بئس العبد المحتكر إن أرخص الله الأسعار حزن وإن اغلاها فرح»، «من احتكر على المسلمين طعاماً ضربه الله بالافلاس والجزام»، «الجالب مرزوق والمحتكر محروم»، «ما من جالب يجلب طعاماً إلى بلد من بلاد المسلمين فيبيعه بسعر يومه إلا كانت منزلته عند الله منزلة الشهيد»، «من احتكر طعاماً على أمتى أربعين يوماً وتصدق به لم يقبل منه»، وضرورة إن يكفل بيت المال من لا يجدون قوتاً طبقاً لحديث «لا ضرر ولا ضرار». ويذكر عدة أحاديث فى فضل أبى ذر الغفارى وثورته على الظلم ومطالبته بحق الفقراء فى أموال الأغنياء «رحم الله أبا ذر، يعيش وحده، ويموت وحده، ويبعث وحده» وأيضاً «ما اقلت الغبراء ولا اظلت الخضراء أصدق لهم من أبى ذر.».

وفى المرأة المغربية بين العرف الجاهلى والعمل الشرعى يستشهد بالحديث النبوى على ضرورة استئذان المرأة، بكراً أم ثيباً فى النكاح وجوباً وليس استحساناً كما رأى مالك «البكر تستأمر وأذنها صمتها، والثيب تعرب عن نفسها»، «لا تنكح الايم حتى تستأمر، ولا البكر

(١) المصدر السابق ص٢٨٩، ٢٩٦، ٤٤٣، ٤٤٧.

حتى تستأذن» ،ويستشهد بالحديث «النساء شقائق الرجال فى الأحكام» على المساواة فى الواجبات الدينية بين النساءوالرجال، ضد عادة منع النساء من الحضور فى المساجد وأيضاً بحديث «ولا تمنعوا أعمار الله مساجد الله، وليخرجن وهن تفلات». وفى النسل يستشهد بحديث «إذا سبق منى المرأة منى الرجل آنث، وإذا سبق منى الرجل منى المرأة اذكر» على أن أنزال المرأة قبل الرجل يؤدى إلى ولادة أنثى وإن أنزال الرجل قبل المرأة يؤدى إلى ذكر. كما يستشهد بحديث «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» على وجوب العلم على الرجل والمرأة على حد سواء، ومن الآثار «أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد» دون نسبته يقيناً إلى الرسول(١).

والكتاب رباعى البنية، يتكون من أربعة أبواب، الأول «مسائل الفكر» ويحاول وصف بنية الفكر وطرق ممارسته وأساليب التعبير عنه، وانماط تحققاته، وتوجهاته نحو الاحاطة والشمول. والعنوان نفسه ينقصه الاحكام لأنها خمس عشرة مسائل متفرقة، يمكن بمزيد من الربط جمعها فى بنية واحدة. وأحياناً تتكرر المسائل بصياغات مختلفة مثل التفكير شمولياً واحاطة وتوجيه التفكير. فالشمول والاحاطة لهما نفس المعنى، وتعميم التفكير والفكر العام وتوجيه الفكر العام لها نفس الدلالة، وحرية التفكير والتحرر الفكرى هما نفس الشيء.

والثانى «التفكير بالمثال» ويصف طبيعة التفكير. وتبدو من العنوان النزعة المثالية، التفكير فيما ينبغى أن يكون لما هو كائن ضد الوضعية والوصفية والتقريرية والتجريبية والواقعية. وهى المذاهب التى نقدها بعد ذلك فى كتاب «الحرية». وبالرغم من وحدة العنوان وصياغته فى المفرد «التفكير» وليس فى الجمع كما هو الحال فى «مسائل» إلا أن التجميع غلب عليه أيضاً إذ يضم تسعة مسائل متفرقة أيضاً يمكن ايجاد بنية لها تكون أكثر تعبيراً عن وحدة العنوان.

والثالث، «الفكر الاقتصادى» ويتضمن ثمانية مسائل معظمها تطبيقية عن مشاكل الاقتصاد وحلولها العصرية أو الإسلامية أو المغربية، أقرب إلى الممارسة الاقتصادية منها إلى النظرية الاقتصادية وهو أصغر الأبواب.

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٧، ٢١٨- ٢١٩، ٢٨٠، ٣٠٣، ٣٤٢، ٣٦٠، ٣٨٥.

والرابع «الفكر الاجتماعى»، ويضم ثلاثة وثلاثين مسألة تدور حول المجتمع الإسلامى والمغرب بعد مقدمة نظرية صغيرة عن الفكر الاجتماعى ذاته. ويتناول موضوعات العائلة مثل البغاء والمرأة وموضوع التعليم والنقابات والتربية مثل مسائل «العروة الوثقى» للأفغانى ومحمد عبده. وهو أكبر الفصول والذى يبلغ أقل قليلاً من نصف الكتاب.

وواضح من هذه البنية الرباعية غياب الفكر السياسى باستثناء مسألة صغيرة فى الباب الثانى «التفكير بالمثال» وكذلك غياب الفكر الدينى والفكر الادارى والفكر التشريعى إلا من مسائل صغيرة أيضاً فى الباب الثانى، وهوالباب النظرى، كما يتضح غياب استنباط البنية من العنوان «النقد الذاتى» إذ لا تتكرر كلمة «نقد» فى البنية ولا تظهر فى المضمون مثل نقد الفكر أو نقد المجتمع أو نقد النظم. كما يلاحظ أيضاً أن معظم المسائل فى كل باب يغيب عنها الطابع النظرى وتصبح أشبه بثبت للمشاكل الاجتماعية مثل البغاء، والطلاق وتعدد الزوجات، والنسل، والصحة، وأوقات الفراغ.. الخ، ويظل السؤال قائماً. هل هذه الأنوع من الفكر صحيحة؟ هل هناك فكر اقتصادى وفكر اجتماعى كنمطين أم أنهما فكر يتوجه نحو موضوعات الاقتصاد أوالاجتماع؟ وأن نمط الفكر مثل التفكير المثالى أو التفكير الواقعى أو التفكير العقلى الوجدانى؟ وتتداخل الموضوعات ولا تقتصر على عناوينها فيتناول الحرية فى الفكر العام. وفى صحوة الخطابة يتداخل كل شىء مع كل شىء. فالكل نافع ما دام يصب فى قلوب الجماهير الحاشدة.

ثالثاً: مسائل الفكر

ويبدو أن الباب الأول «مسائل الفكر» هو وصف لما هو كائن ولماينبغى أن يكون فى حياة الأمة. ويمكن ايجاد بنية متضمنة فى الخمسة عشرة مسألة بين التفكير سلباً والتفكير ايجاباً، والتفكير بين السلب والايجاب.

فالتفكير سلباً هو ارتجال التفكير أى عدم التخطيط واسقاط المستقبل من الحساب، وعدم التعرض إلى أية مسألة إلا فى اللحظة الأخيرة دون توقع انتظارها أو التخطيط لها أو التنبؤ بها. ولقد قيل أن ذلك من علامات الذكاء عند العرب تملقاً من المستشرقين لنا. ويحب العربى المقامرة، والسفر إلى مكان ما دون تحديد للقصد. والحقيقة إن هذا هو الداء وليس الدواء، المرض وليس العلاج، عدم اعداد العدة أو الاحتياط للأمر. مثال ذلك قضية فلسطين والرغبة فى تحريرها بين يوم وليلة والعدو يخطط للاستيلاء عليها منذ مئات

السنين. وقد نبه من القدماء الجاحظ وابن عربى على ضرورة التخطيط للمستقبل والعلم بالواقع وبمسار التاريخ(١).

والتفكير سلباً هوتداعى الأفكار أى جلب بعضها بعضاً وترك الإنسان نفسه للتقليد والعادة دون موقف نقدى لكل فكرةومراجعة لكل خطوة. وبسبب تداعى الأفكار تنشأ العادات والأخلاق السيئة فى المجتمع،ويترك الأهم إلى الأقل أهمية، ويترك الأصل إلى الفرع. ففى الوقت الذى يكون فيه التضخم الرأسمالى هو القضية لرئيسية فى المجتمع يتم تناول قضية الصور العارية. يعنى تداعى الأفكار، ترك الكبير إلى الصغير، وتجاهل مصالح الأمة إلى صغائر الأمور، وحقوق الناس إلى المسواك. المسائل الكبرى لا تتغير من مجتمع إلى آخر فى حين تتغير المسائل الصغرى. وقد جر تداعى الأفكار على الأمة الاغراق فى الزهد والعبادة والشعائر وهى محتلة فقيرة متخلفة مقهورة مجزأة مغتربة فاترة. لذلك نبه القدماء على الفرق بين الأصول والفروع. والتطرف أيضاً مظهر من مظاهر تداعى الأفكار، ترك القلب والتمسك بالاطراف، وتجاهل الأساس والتمسك بالطفيليات(٢).

والتفكير ايجاباً هو التفكير اجتماعياً، وتوجه الفكر نحو الواقع الاجتماعى، والخروج من دائرة الأنا إلى رحابة الآخر. ومع ذلك فقد اهتممنا بأنفسنا دون الاهتمام بالآخرين، وعكفنا على ذواتنا، واغلقنا اعيننا عن شؤون الناس، ووقعنا فى المنافع الشخصية، وتركنا المصالح الكبرى. وتحولنا إلى أبراج عاجية، كل منا يهش على غنمه من الذئب المتربص بالجميع. التفكير اجتماعياً يقتضى أفقاً أوسع، ومجالاً أرحب، ورؤية أشمل(٣).

لذلك كان التفكير ايجاباً هو أيضاً التفكير شمولياً الذى يعانق كل الموضوعات والعناصر التى تتكون منها لأمة دون تناول جزء وترك الآخر. فحل الجزء فى محل الكل.

---

(١) المصدر السابق، ارتجال التفكير، ص ٣٦- ٤٠، تلك هى مصيبتنا الاجتماعية الكبرى: ضعف فى الشعور، ونقص فى الوعى القومى يدفعان بنا للتكاسل عن النظر فى شؤوننا، والتدبر فى مصالحنا حتى إذا هاجت نفوسنا أمام الأمر الواقع اندفعنا اندفاع المشدود ولم نأت من ارتجالنا إلا بما يأتيه الحائر الولهان، النقد ص ٣٨.

(٢) المصدر السابق، تداعى الأفكار ص ٨٨- ٩٣، إن هذه الأمثلة كلها تدل على خطورتداعى الأفكار على المجتمع... لقد تعرضت الديانات والمذاهب إلى طفيليات الأفكار التى تفسدها وتقضى على قيمتها ولكن الذى تصبوا أنفسهم لخدمة تلك المعتقدات لم يألوا جهداً فى التنقية والاحتياط، المصدر السابق ص ٩٣.

(٣) المصدر السابق، التفكير اجتماعياً، ص ١٧- ٢٠، إذا كانت الانانية البغيضة تعنى حب الإنسان لنفسه وعدم الاهتمام بشوون غيره فإن التفكير اجتماعياًيعنى التفكير بالغير والعناية بأحواله والعمل على اصلاحها ص ١٧.

والفرع يندرج تحت الأصل ويرتبط به بالعلة ويأخذ نفس الحكم كا هو الحال فى التفكير الأصولى. وهو لب التفكير الوطنى الذى يضم اجزاء البلاد فى كل واحد. ففى حل القضية الوطنية يمكن حل قضيته كل مواطن(١).

وينتج عن التفكير شمولياً، أحاطة التفكير، النظر فى مجموع المسائل التى تتعلق بنهضة الأمة، روحياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وقومياً. فقد وصل أبناء المشرق إلى أعلى درجة فى التنظيم السياسى والإدارى دون الانبعاث الروحى، ويعتمد على ابن خلدون فى نقده للثقافات الجزئية الأدبية(٢).

والتفكير ايجاباً هو أيضاً التفكير بالواجب وهو تنظيم للشعور بالواجب وتعقيل له بدلاً من الانجراف مع التيار واهواء البشر ومصالح الطبقات والنظم السياسية. ويحمى التفكير بالواجب الوقوع فى ازدواجية الفكر، الإيمان بالحق فى السر والاعلان عما يسر ويؤيد فى العلن، كما أنه يتم فى الوقت دون تأجيل. لذلك كانت للشعائر أوقاتها(٣).

والتفكير بالواجب يعنى أيضاً ارستقراطية التفكير أى التفكير الذى تقوم به الطبقة المستنيرة فى الأمة. التفكير فى حاجة إلى ارستقراطية بالرغم من محاسن الديموقراطية للناس. الفكر الرفيع هو القادر على التحرر من القيود، ارستقراطية الفكر فى مقابل فكر الدهماء، فكر النخبة فى مقابل فكر الشارع، المثقف فى مواجهة العامى. ويعتمد على ابن

---

(١) المصدر السابق، التفكير شمولياً، ص ٢١ – ٢٥، ولابد لتحقيق روح التضامن بين افراد الأمة وطبقاتها من تربية التفكير الشامل الذى يعانق كل الموضوعات التى تتوقف عليها نهضة الأمة والذى يستحضر فى الوقت نفسه كل الاجزاء التى تتكون منها البلاد والعناصر التى تتركب منها الأمة نفسها ص ٢١ أن التفكير شمولياً هو أن نستحضر أثناء اهتمامنا بعمل ما جميع اجزاء البلاد وعناصر الأمة، أنه أن ننظر إلى وطننا ككل لا يقبل التصور إلا كاملاً وإلى النفع كخير لا يمكن تحقيقه إلا شاملاً ص ٢٥.

(٢) إن كل هذه الأمثلة ترمى لغاية واحدة هى أن نثبت ضرورة الاحاطة بكل اجزاء القضايا الوطنية اثناء التفكير فى صالح الأمة المغربية، ص ٢٩ أن توجيه تفكيرنا للاحاطة بكل النقط التى تنطوى عليها مسائلنا القومية هو العنصر الأساسى لتكوين الفكرة الطيبة التى تنطلق دعوة كفيلة باصلاح المجتمع وتحرير الأفراد، ص ٣٥.

(٣) النقد الذاتى، التفكير بالواجب، ص ٤١ – ٤٥، وكان يمكننى أن اقول: الشعور بالواجب ولكننى آثرت كلمة التفكير لأننى أريد أن يكون الواجب هو شغل الفكر الشاغل الذى يملك على صاحبه كل المنافذ فلا يتركه يهتم بشيء قبل أن يقوم بآدائه ليحصل على رضا فكره وطمأنينته ضميره، ص ٤١ أن التفكير بالواجب هو المنهج الوحيد لتكوين الشخصية المستقلة التى تعيش للمجموع وتحيا لخدمة الأمة، ص ٤٥.

سينا وثقافة الحكماء النخبوية على عكس ثقافة المتكلمين الجماهيرية. وينقد علال الفاسى منطق الشارع والديماجوجية ويبين خطورته على الفكر المستنير، خطورة الخرافة والسحر والتعصب على البرهان والعقل والاستدلال، ويبين مظاهره فى الفكر الاقتصادى والسياسى والاجتماعى. وربما يكشف ذلك عن بعض المحددات فى فكر علال الفاسى فى اعتباره المفكرين طبقة، والفكر ارستقراطية فى مقابل الجماهير والشارع[1].

والتفكير ايجاباً هو تعميم التفكير أى جعله عاماً للناس جميعاً، وليس قصراً على النخبة.ويستشهد علال الفاسى بقول فولتير «إذا اردت انهاض شعب فعلمه كيف يفكر»، تعميم الفكر بين طبقات الأمة، فالنبوغ عند كل الناس، وهو عكس ما طالب به هتلر «يجب أن تنسى الشعوب عادة التفكير ويتركوا للزعماء ورجال الحكم أن يفكروا لهم». وخير وسيلة لذلك الرقابة على الصحف والمطبوعات. وقد انتشر الاتجاهان فى ثقافتنا وفى حياتنا المعاصرة. ولكن روح الإسلام مع تعميم التفكير، التجديد ضد التقليد، والتحرر ضد الجمود، والأمر بالعروف والنهى عن المنكر، وقول الحق فى مواجهة الحاكم الظالم[2].

والفكر العام هو الذى يعتمد على الاقناع والدعوة المنظمة. وهو ما عبر عنه مونتسكيو باسم الروح العامة، وروسو فى حديثه عن الارادة العامة، وعلماء الأصول فى تأسيسهم للاستحسان العام وما يسميه الاجتماعيون اليوم الفكر العام المتحرك. ولا يكون الفكر العام إلا إذا كان مستندا إلى رأى الأكثرية. وهو عامل أساسى فى النظام الديموقراطى الذى يقوم على اختيار الشعب. ويمكن معرفة الرأى العام بالانتخاب بالاقتراع السرى أو بالاستفتاء دون تزييف أو اجبار. وتتماثل الارادة العامة مع العقل البديهى. فلا يعقل أن تكون نتيجة الاقتراع العام أوالاستفتاء تأييد الاحتلال أونظام الطغاة. فالرأى العام يستند إلى أساسى أخلاقى. وشرعية الملكية فى المغرب تقوم على هذا الأساس. وقد يبدو الفكر العام متناقضا

---

(١) المصدر السابق، ارستقراطية التفكير، ص ٤٦– ٥٠، أن الفكر الصحيح الذى تحتاجه الأمة ويمكنه أن ينقذها من مصائبها ليس هو تفكير الشارع الذى يبنى على أصول عادية نتلقاها كل يوم من مختلف الأوساط والهيئات التى لا ندريها ولكنه فكر الطبقة المتنورة التى تستطيع أن تقلب الأشياء على وجوهها وتنفذ إلى أعماقها. إن الديموقراطية حسنة فى كل شىء إلا أن الارستقراطية الفكرية شىء ضرورى لتوجيه الأمة. فهل عندنا لحد الآن هذه الارستقراطية الفكرية؟ ص ٤٦ أن للاستقراطية الفكرية طابعها الممتاز وهو اليقين والحرارة والبناء ص ٥٠.

(٢) المصدر السابق، تعميم التفكير ص ٥١– ٥٥، أن تعميم التفكير فى الأمة هو سبيل نهوضها وتحريرها ص ٥٥.

مع ارستقراطية التفكير،ولكنهما معاً مطلبان يتجاذبان المفكر المصلح وليس المنطقى الرياضى[1].

ومع ذلك فالفكر العام فى حاجة إلى توجيه يقوم به المفكرون. وهكذا يحكم علال الفاسى جدل النخبة والجماهير. الفكر ارستقراطية النخبة وليس الجماهير. والفكر العام حق الجماهير وتوجيه الرأى واجب النخبة. من النخبة إلى الجماهير ثم إلى النخبة موجهة للجماهير. من الموضوع إلى نقيض الموضوع إلى مركب الموضوع ونقيضه. ويستشهد بعبارة فولتير «الرأى يحكم العالم، لكن العقلاء هم الذين يوجهون من بعيد هذا الرأى». وهم مثل الرسل فى اقناع الناس. والتوجيه كالتربية، أداة أكثر منه موضوعاً. الفكر العام لا يخضع للمصادفة بل للتوجيه بالرغم مما يقال على المفكرين من ابراج عاجية مثل صورتهم عند ابن طفيل وعند روسو. وتعترى الفكر العام اغلاط من الوراثة وتضليل الدعاة أو روح العصر أو الخلط بين المثل أو صعوبة التطبيق. ولا يكفى طريق التشريع والقانون فى التوجيه بل أيضاً يضاف إليه طريق الدعوة والحوار[2].

والتفكير ايجاباً هى حرية التفكير،فالفكر الحر لا يستطيع أحد أن يقيده وهناك من الناس من هو مستعد للتضحية وبنفسه دفاعاً عن حرية الرأى. ويعتمد علال الفاسى كما اعتمد توفيق الطويل بعد ذلك فى كتبه عن قصة الاضطهاد بين الدين ولفلسفة على كتاب «حرية الفكر» لبيورى، وعلى أن الكسل هو الذى يمنع الناس من المعارضة، وكذلك الخوف. وقد بين سقراط قيمة الحوار والمعارضة.وجعل الإسلام النظر شرطاً فى المعرفة وهى أول الواجبات على المكلف.لذلك يجب التحرر من آثار الاضطهادالسابق فى النفوس وآثار النفاق التى تسيطر عليها. أن الحرية لا تمنح بل تؤخذ، ولا تعطى بل تنتزع[3].

---

(١) المصدر السابق، الفكر العام ص ٦٦- ٧٦. أما الفكر العام فهو الذى يعتمد على الاقناع والدعوة المنظمة ومن طبيعته الاستدلال بالاحداث التاريخية والخارجية التى تعطيه قوةالاقناع والتأثير والاشارة للتفكير، ص ٦٦- ٦٧، أن علينا مقاومة الجمود والرجعية والتقاليد البالية وتبليغ رسالة العقل الصحيح للأمة إذا اردنا أن يتكون عندنا الفكر العام المتحرك الحقيقى الذى لا تتم ديموقراطيته بدون وجوده. إلا أنه لا مسئولية بغير حرية ولا حرية بغير تفكير ص ٧٠- ٧١، علينا أن نتحرر من كل سيطرة غير سيطرة الفكر المؤمن بالحرية حتى نستطيع أن نحرر الفكر العام من خرافات الماضى وضلالات العصر الحديث ص ٧٦.

(٢) المصدر السابق، توجيه الفكر العام ص ٧٧- ٧٨، إن القانون لا قيمة له إذا لم يدعمه يقين عام فى الأصول التى بنى عليها وأن الشرطة عديمة الفائدة إذا لم يكن للأمة من خلقها وضميرها الحارس الأمين ص ٨٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٦- ٦٠، وإذا كنا نريد أن نعمم عادة التفكير بين سائر أفراد الشعب =

ولا يمكن الدفاع عن حرية التفكير إلا بعد التحرر الفكرى، وإن انتصار العقل فى العالم إنما تم بعد التأكيد على قيمة حرية الفكر وممارسة التحرر الفكرى. وحرية التفكير ليست فقط حقاً طبيعياً بل أيضاً مكتسبا من المجتمع. ولا حدود للحرية أو تدرج فيها. وهى تقف ضد كل سلطان دينى أو سياسى، كما وضح ذلك فى التجربة الأوربية. والإسلام دين العقل، يدعو إلى التفكر ويطلب البرهان. وتاريخ الحضارة العربية الإسلامية مملوء بالشواهد على ذلك. لذلك وجب التحرر من آثار البيئة والوقوف بالعقل كما دعت إلى ذلك الحركة السلفية المعاصرة. وإذا كانت الحرية دواء صعباً إلا أنه الدواء الصحيح[1].

وأخيراً التفكير ايجاباً هو اختيار الأفكار والقدرة على ايجاد البدائل. ومقاييس الاختيار أن يكون الفكر مساعداً على بقاء الأمة وتقدمها، وان يستجيب لحاجاتها ورغباتها، وان يساعدها على تقدمها، وأن يكون شاملاً لكل مظاهر حياتها ووجودها. ولكن هل يمكن تجاوز عيب الانتقاء؟[2]

وهناك مقولات بين السلب والايجاب مثل العصرية والمعاصرة. ففى المجتمع قوتان. الأولى تود العودة إلى الماضى، والثانية تود اللحاق بكل ما هو حديث. وكلا الموقعين يخطئ بين العصرية والمعاصرة، فالعصرية تعنى فقط التمتع بمنتجات العصر والروح جاهلية، فى حين إن المعاصرة هى أن يكون الذهن على مستوى الزمن، قادراً على الدخول فى تحدياته الرئيسية[3]. ومن مقولات السلب والايجاب الأنانية. وهى من أبرز الصفات الطبيعية فى الإنسان. ومع ذلك يمكن أن توجه توجيهاً صحيحاً، تأكيد الهوية، وبقاء الذات، أما إذا تحولت إلى غرور وتعالى وأنانية فإنها تتحول إلى سلب. وتكون الأنانية بالمعنى الإيجابى

= فيجب قبل كل شيء أن نعود أنفسنا على قبول مبدأ حرية التفكير. أن الفكر حر لا يستطيع أحد أن يقيده ولم يجعل الله لأحد سلطاناً على حركة الإنسان الداخلية ص ٥٦، وجعل الإسلام النظر شرطاً فى المعرفة التى هى أول واجب على المكلف. ومعنى ذلك أنه لم يجعل فى الأرض ولا فى السماء محرماً على الفكر أن يدخلها بكل حرية وأخلاص، ص ٥٩، أنه لا يكفى أن نطالب الحكومة بالحريات العامة بل يجب أن نعطيها نحن قبل ذلك لأنفسنا ص ٦٠.

(١) المصدر السابق، التحرر الفكرى ص ٦١- ٦٥، أن الذين يطالبون بحرية التفكير لغيرهم يجب أن يكونوا هم متحررين أولاً ص ٦١ إن دواء الحرية صعب ولكنه وحده الدواء الصحيح ص ٦٥ أن حياة بغير حرية لهى الموت المحض،وأن وجوداً من غير فكر حر لهو العدو، وأن مدينة لا تقوم على التحرر والتبصر لهى الوحشية الأولى ولو كانت فى أحدث طراز ص ٩٩.

(٢) المصدر السابق، اختيار الأفكار ص ١٠٠- ١٠٥، أن استقلال الفرد والأمة هو الفكر الصحيح الذى يضمن الاستجابة والمتابعة والتقدم والشمول ص ١٠٥.

(٣) المصدر السابق، الفكر بين العصرية والمعاصرة، ص ٩٤- ٩٩.

أساس النضال الوطنى وأداة تحقيق الاستقلال، تأكيد الأنا فى مقابل الآخر، والأصالة دون التبعية[1].

رابعاً: التفكير بالمثال

والفكرة المحورية فى النقد الذاتى هو «التفكير بالمثال». ويعنى وصف الواقع فى حركته نحو الأكمل، ورؤية غايته وقصده. التفكير بالمثال هو تفكير بالعلة الغائية، وتتبع البداية والمسار حتى التحقق الأخير كما هو الحال عند اقبال وفشته. والمثال موجود فى الواقع الإنسانى وليس مجرد قضية محضة بل تحقيق لمبدأ الواجب. والمصلحة العامة تأتى كنتيجة لذلك. ولا تعنى الواقعية النفعية بل أمكانية تحقق المثال. والتفكير بالمثال هو التفكير بالأصول وليس بالفروع، بالمبادئ العامة وليس بالجزئيات وكما هو الحال فى الفكر الأصولى القديم. وليس الفكر الفوضوى الذى ينتقل من الشىء إلى نقيضه والذى لا يهدف إلى غاية ضعيفة. فالمثالية تعنى الأصلية. نقطة البداية فى التفكير هو البحث عن أصل. وهو اليقين المبدئى، البراءة الأصلية كما يقول علماء الأصول أوالمصادرات كما يصفها علماء الرياضة ثم الاستدلال منها على البنية، وأنظمة إنسانية ومدنية كما فعل تراثنا القديم فى تأسيسه للعلوم العقلية. والتفكير بالمثال ليس فقط تفكيراً إنسانياً كما هو الحال فى الثقافة الغربية فى العصر الحديث خشية الوقوع فى الأنانية والنسبية دون ضمان شرطى الموضوعيةوالشمول وهى صفات الحكم القبلى التركيبى عند كانط، وكما حرص عليه اليونان من قبل. صحيح أن المثال يهدف إلى تحقيق حاجات الإنسان وتحسين أحواله، ولكن أيضاً يكشف له عالم المبادئ العامة والمثل العليا، وهو ما صوره الفكر الدينى بأسم الإيمان بالله. فالعقائد الدينية تصوير للمبادئ العامة، والإيمان بالله تجسيد للتفكير بالمثال، فالمثالية مثالية الهية وليست مثالية إنسانية خالصة حتى يضمن لها الموضوعية والشمول، وهى التى تربط الماضى بالحاضر والمستقبل، وإن التخلى عن هذا المثال هووقوع فى التسلط والطغيان، والمنفعة والأنانية، والعنف والقتال. ينتسب علال الفاسى إذن إلى نوع من المثالية المؤمنة كما هو الحال لدى كبار المثاليين الغربيين، ديكارت واسبينوزا ومالبرانش وليبتنز وكانط وفشته وشلنج وهيجل، ومن المعاصرين بلوندل وبرجسون وجاك ماريتان وغيرهم[2].

---

(١) المصدر السابق، الانانية، ص ١٣– ١٦.

(٢) المصدر السابق، التفكير بالمثال، ص ١٠٩– ١١٣ والمثالية اعتبار كل شىء فى دافعه الأساسى. والرجل المثالى لايبحث إلا عن العمل هل يؤدى للغاية التى يريدها لا هل من شأنه أن يؤدى إلى غاية أخرى، ص ١٠٩، التفكير بالمثال الآلهى هو الذى يربط مستقبلنا بحاضرنا وماضينا القومى والإنسانى لأن البرية دائماً نشدت السعادة والهناءة من الاعتقاد فى الله،ص ١١٣.

والتفكير بالمثال هو نوع من الفكر الدينى. وقد بين الافغانى من قبل أثر الدين فى نشأة الحضارات وتطورها فى «الرد على النيتشريين» فى ضوء التجارب التاريخية، ايجاباً أو سلباً. فالثورة على الكنيسة لم تكن ضد الدين بل دفاعاً عنه. لذلك رفض الإسلام أية سلطة تتوسط بين الإنسان والله،ونقد تقديس البشر. ورفض سلطة رجال الدين، وحرر العقل والروح، وأن الصراع الذى نشأ فى الغرب بين العلم والدين إنما كان صراعاً بين التحرر والطغيان، بين الفكر الحر والتسلط.وإن الإسلام ليأخذ صف العلم المؤيد بالعقل والتجربة، لقد اراد الوعى الأوربى التحرر من عقيدة الخطيئة الأولى التى تعارض حرية الإنسان واختياره الحر ومسئوليته عن أفعاله. فقد أخطأ آدم وتاب فى القرآن، وأصبح كل إنسان مسؤلاً عن أفعاله «وكلا الزمناه طائره فى عنقه». ولا يمكن فصل الدين عن الحياة وعزله عنها أو فصل الدين عن المجتمع والدولة. فالإسلام نموذج للفكر الدينى، أسلوب حياة، نظرية متكاملة فى الفرد والمجتمع. وقد انتشر الإسلام لأنه حرر الفرد،وانشأ المجتمع، وأقام الدولة. وهو اطار تاريخى غير الاطار الذى نشأت فيه اليهودية والمسيحية. لم ينشأ الإسلام ضد قومية أو جنسية بل لتوحيد البشر جميعاً وولائهم لمبدأ واحد يتساوى أمامه الجميع. وفى نفس الوقت يقر الإسلام بالتطور والتقدم. لذلك كان الاجتهاد مصدراً من مصادر التشريع. الإسلام حركة دائمة، والارادة جزء من فكره. لذلك قال على «علموا أولادكم فقد خلقوا لجيل غير جيلكم». بهذه الروح التقدمية بنى الاسلاف الحضارة الإسلامية. وما تم بالامس يمكن أن يتم اليوم. الإسلام حركة كما هو الحال عند اقبال وسيد قطب متجدد الفهم والمعانى فى كل عصر، حركة ابداعية شاملة فى الفن والحياة، وثورة على الجمود والتقليد[1].

ويتفق التفكير بالمثال، والفكر الدينى والفكر الإسلامى مع الفكر الوطنى نظراً لارتباط

---

(١) المصدر السابق، الفكر الدينى ص ١١٤- ١١٩ ولذلك فلا يمكن للأمة أن تختار فى حياتها الخاصة والعامة أحد أمرين أما الالحاد وعدم الاعتداد بتعاليم الدين وأما التدين ص ١١٤ وهذه الثورة على الرهبانية بما آلت إليه فى العصور الوسطى ليست منافية للدين الخالص بقدر ما هى موافقة له. والإسلام بصفة خاصة لا يمكن الا أن يحبذ كل ثورة تقضى على التحكم فى العقول والأشخاص بأسم الدين أوتمنح طائفة من البشر مكان التشريع الدينى والقداسة الروحية التى تجعلهم آلهة أو انصاف آلهة.. ص ١١٥ أن الفكر الدينى فى الإسلام معناه الحرية الكاملة والتفكير المطلق فى اعتداد بالمثل الأعلى ومراقبته فى كل الشؤون، وعدم الخضوع لأحد أو لجماعة تريد أن تعطى لنفسها مكان التمثيل الآلهى فى الأرض وتعبيد الخلق بأسم الدين لأهوائها.وأيضاً الفكر الإسلامى ص ١٢٠- ١٢٩ وأعظم طابع يميز الديانة الإسلامية هو بناؤها على أصول متينة تجعلها قابلة للتطور والسير دائماً إلى الأمام ص ١٢٤- ١٢٥.

الأقوام بالأوطان دون الوقوع فى القوميات العرقية. فحب الوطن من الإيمان. والوطنية التقاء التفكير بالمثال مع الفكر الدينى والفكر الإسلامى والفكر الوطنى. والفكر المغربى تجسيد لذلك نابعاً من امتداد الصحراء، والمثل العليا، وعشق الحرية، ورفض التسلط والطغيان الدينى والسياسى، والارتباط بالأرض وحب الوطن(١).

وإذا كان التفكير بالمثال يتجسد فى رباعية الفكر الدينى والفكر الإسلامى والفكر الوطنى والفكر المغربى على مستوى النظر فإنه يتحقق أيضاً على مستوى العمل فى رباعية أخرى فى الفكر الإدارى والفكر السياسى والفكر الحزبى والفكر القضائى.

الفكر الإدارى هوالطريق لبناء نظم الدولة ومجالسها النيابية. ولا توجد ديموقراطية بلاادارة. والادارة علم خارج الأهواء السياسية وتقوم على رعاية المصلحة العامة ولى الرشوة والفساد(٢).

والفكر السياسى يقوم أساساً على قضية السلطة التى تقوم على الاخلاق التى تعنى فى السياسة رعاية الصالح العالم والاهتمام به والدفاع عن حقوق الشعب، حريته، ديموقراطية نظام الحكم، والفصل بين السلطات كما قرر مونتسكيو، والتعددية الحزبية وحرية الانتخابات(٣).

والفكر الحزبى هو الذى يجند الجماهير، هو الفكر الثورى المنظم. والحزب هو عصب الشعب، وأداة حركته وتنظيمه، ومعول الحركة الوطنية. فالحزب الوطنى الثورى هو الوريث للفكر الوطنى الثورى. هكذا نشأت الاحزاب فى المغرب، من أتون حركة الاستقلال فى حين أنها نشأت فى المشرق للتفاوض. وقد يكون فى ذلك ظلم للحركة لوطنية فى المشرق التى بدأت بالنضال الوطنى كأداة لفرض ارادة الحركة الوطنية على المستعمر واجباره على التفاوض والاعتراف بالحقوق. كما أن التفاوض أيضاً كان تتويجا لحركة الكفاح الوطنى فى المغرب العربى الكبير(٤).

---

(١) المصدر السابق، الفكر الوطنى ١٣٢- ١٣٥ أنظر دراستنا الإسلام والوطن، قراءة مصرية لعلال الفاسى، ندوة العلاقات المصرية المغربية،الرباط ١٩٩٢، وأيضاً الفكر المغربى ص ١٣٦- ١٤٠.

(٢) المصدر السابق، الفكر الإدارى،ص ١٤١- ١٥٠ إلا أن كل نظام لا يقوم على العدل والحرية فهو فتنة. وكل ادارة لا تنبنى على اعتبار المصلحة العامة فهى فوضى، وكل شعب لا يناضل من أجل العدل والحرية ولا يكافح لتعلو سيطرة الصالح العام فهو فناء ص ١٥٠.

(٣) المصدر السابق، الفكر السياسى ص ١٥١- ١٦١.

(٤) المصدر السابق، الفكر الحزبى ص ١٦٢- ١٦٦.

والفكر القضائى يتولى الحكم بين السلطات الثلاث من أجل استقلال القضاء وابعاده عن التلاعب والارتشاء، وجعله أداة لأقامة العدل بين الناس. والشريعة الإسلامية دستور للحكم وقوانين للقضاء لأنها تقوم على العدل ورعاية المصالح العامة، وعدم الجمود وضرورة الاجتهاد والبعد عن الجهل والتعصب، ولا فرق فى ذلك بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية الأوربية، كلاهما اجتهاد إنسانى يقوم على رعاية المصالح العامة(١).

خامساً: الفكر الاقتصادي

والفكر الاقتصادى جزء من «النقد الذاتى» نظراً لتداخل العلوم الاجتماعية فى علم واحد هو علم العمران البشرى كما سماه ابن خلدون. وقد ركز ماركس على أهمية العامل الاقتصادى فى تفسير الظواهر التاريخية والاجتماعية بعد ابن خلدون وفيكو إلا أنه ليس بالاقتصاد وحده يحيا الإنسان. فالاقتصاد جزء من كل. لقد أراد ماركس تذويب الفوارق بين الطبقات بناء على أن لكل امرئ ما يستحق، ولكل امرئ ما يحتاج. وهما مطلبان إنسانيان عامان لا يتحققان بالاقتصاد وحده. هناك مبدأ التضامن بين النوع البشرى الذى اقره ابن خلدون وابن مسكويه. صحيح أن التضخم الرأسمالى فى العالم وصل إلى أقصى حد، ووصل الاحتكار والاستغلال إلى أقصى مدى، وأصبح خطر الرأسمالية يهدد كل الأنظمة والديانات والمبادئ والمثل. لذلك وجب التصدى لها بكل الوسائل وليس فقط بالاقتصاد(٢).

والاشتراكية أحدى الحلول العصرية لمشكلة الاقتصاد من أجل توزيع الثروة توزيعاً عادلاً بين الطبقات، والغاء الملكية الخاصة، وجعل العمل وحده مصدر القيمة. ثم تطبيقها فى روسيا وأوروبا الشرقية، ومنها تفرعت الاشتراكية الفوضوية للتوفيق بين الحرية والاشتراكية وعدم استبدال استبداد الدولة باستبداد الطبقة، وذلك عن طريق تأسيس جمعية من الاحرار المستقلين تحت سيطرة العلوم عند باكونين أو العقل حسب رأى برودون. وهواتجاه مشابه لتيار النقابيين الثورين. ونشأت نظرية ثالثة تعتمد على العرق عن جوبينو. فثورة النخبة لا تتم

---

(١) المصدر السابق،الفكرالقضائى، ص ١٦٧ – ١٧٨.

(٢) المصدر السابق، الفكر الاقتصادى ث ١٨١ – ١٩١ يجب أن نلم قليلاً ببعض الحلول التى أصبحت اليوم عقيدة قسم كبير من البشر لنرى كيف أن جو المادة هو الذى تملكها فلم تصل إلا إلى تعقيد المشكل وتقوية ما فيه من ابهام ولتخلص إلى النتيجة الصحيحة، وهى أن حل المشكلة الاقتصادية يجب أن يكون شاملاً لكل النواحى الاخلاقية والروحيةوالاجتماعية والمادية ص ١٩١.

إلا عن طريق جنس متفوق وهو ما صب أخيراً فى النازية والفاشية. ثم نشأت نظرية رابعة حملها عالم الاجتماع الأمريكى جيمس برنهام ترى أن الرأسمالية قد فات وقتها ومن ثم ضرورة الثورة ضد أصحاب الأعمال لصالح تنظيمات جديدة من المنتجين والإداريين. وكل هذه النظريات تشترك فى الأساس المادى لها وهو غير كاف لحل مشكلة الاقتصاد[١].

وقد نشأ تيار جديد هو الاشتراكية المسيحية لتجاوز الحل المادى الاشتراكى للاستغلال الرأسمالى يعتمد على رفض الاناجيل دخول الاغنياء ملكوت السموات. وكان رد فعل على الاشتراكية المادية للدين باعتباره اداة استغلال. وقد تعددت اجنحة هذا التيار بين المحافظة والتحرر ولكنها تتفق جميعها على مقاومة الاقتصاد التجارى الحر. ومع ذلك آثر لوبلاى مقاومة التدخل الحكومى وفضل حل الأسرة الموسعة لتحقيق التضامن الاجتماعى. أما الكاثوليكية الاجتماعية فإنها تفضل الاعتماد على الجمعيات المهنية والنقابات. كما تعتمد الاشتراكية البروتستانتية على الجمعيات التعاونية. ثم ظهر جناح يسارى فى المانيا عند الراعيين نومان وكوهر اعتمادا على العمال فاتهما بالالحاد. وشارك آخرون فى نفس التيار عند فريليكيبى وتولستوى. وقد أدت كل هذه المحاولات للجمع بين الاشتراكية والمسيحية إلى تأسيس برنامج يقوم على اصلاح المنظمات المالية، وتنظيم المؤسسات المهنية، وتأميم القروض والضمان والصناعات الرئيسية. ومع ذلك لم تنجح هذه المحاولات فى التطبيق والممارسة، وانتهت بالفشل أمام الحركات الثورية الراديكالية[٢].

وكما يرفض علال الفاسى الاشتراكية المسيحية فإنه يرفض أيضاً الحركات الإسلامية التى قامت للدفاع عن الفقراء والمضطهدين فى التاريخ ويسميها شاذة، مع أنها تعبر عن جوهر الاشتراكية الإسلامية التى ينتسب إليها. لقد نشأ الإسلام ضد سيطرة الارستقراطية العربية التجارية فى مكة. ولما عادت تصدى إليها أبو ذر الغفارى ويذكر الاحاديث النبوية فى مدحه. فقد خرج من الإسلام وليس من تآمر يهودى من عبد الله بن سبأ أو تحت تأثير

(١) المصدر السابق، الحلول العصرية لمشكلة الاقتصاد ص ١٩٢-١٩٧ من مجمل هذه الآراء نرى أن الاتجاه المادى هو وحده الذى يملك فكر القائلين بها، وأنها كلها تتفق فى خطأ أساسى هو اعتبار المال العامل الأول والأخير فى حل المشكل وتغيير العهود ص ١٩٧.

(٢) المصدر السابق، المحاولات النصرانية لحل مشكلة الاقتصاد، ص ١٩٨- ٢٠٤، والحقيقة أنه من الصعوبة التوفيق بين النصرانية الرسمية وبين نظريات العصر الحديث. كما أنه من الصعوبة أن يوفق بين المناهج التى تفكر فيها الإنسانية وبين الأصل المسيحى الذى يعتبر الثروة محرمة لذاتها. وتلك فى نظرنا هى الأسباب التى جعلت المسيحيين يفشلون فى محاولاتهم بناء مجتمع نصرانى على أسس حلول رأسمالية الأمر الذى أدى بالنصرانية للانهزام أمام الحركات الثورية الهدامة، ص ٢٠٤.

مزدكية العراق. كما حاولت البابكية نزع ملكية كبار الملاك.وقام عبد الله بن ميمون أيضاً بنفس الدعوة، المساواة بين الذكر والأنثى وأبطال ملكية الأرض والدعوة إلى الاخاء والمساواة بين الطبقات والشعوب، وقد نجح القرامطة فى انشاء دولة فى البحرين، كما يقول ابن خلدون، نظاماً اشتراكياً، ولجنة ينتخبها العمال والمزاعون، وقسمة الأرض بين المواطنين، الغاء الضرائب، وسيطرة الدولة على التجارة حتى لم يعد فى البحرين فقير.ويدين علال الفاسى هذه الحركات بأنها ليست جديدة فى أصولها وبأن نجاحها الفعلى إنما هو نتيجة للتطور الصناعى بفضل الآلة بعد أن كان اتحاد الملك والعمل مانعاً من انتصارها فى العصور القديمة، ومع ذلك يظل تطور هذه الأنظمة قائماً نظراً لسيطرة الآلة وطغيانها على حياة الإنسان[1].

ثم ينتقل علال الفاسى من وصف التجارب الاشتراكية التاريخية فى تراثنا القديم إلى بيان الأسس النظرية للفكر الاقتصادى فى الإسلام. فالمال قد يكون نقمة وفتنة وقد يكون نعمة عندما يصبح أداة لتطوير المجتمع وتنميته. المال وسيلة لا غاية. لذلك حرم الربا وأحل البيع. والمال لا يتراكم بين أيدى القلة حتى لا تستغل وتحتكر. وكل ما ينتج عن المال والانفاق من ضرر يتم استبعاده. لذلك يتم الحجر على السفهاء. وأصل الملكية مقرر، ولكن الملكية المستغلة تؤم لصالح المجتمع. وما زاد عن حاجة الإنسان أيضاً يصرف لتنمية المجتمع. وتلك رسالة الزكاة للانفاق عما زاد عن الحاجة ولو رمزاً. وللفقراء حق فى أموال الأغنياء بناء على مبادئ التكافل الاجتماعى. فالعدالة الاجتماعية جزء من طبيعة الإسلام. لذلك منع الاحتكار والتلاعب بالاسعار. وقد راعى نظام الميراث توزيع الثروة بين الأفراد. ويصرف على المصالح العامة من الأوقاف العامة. وهذه المبادئ تتعدى حدود الاقليمية والطائفية بل مبادئ عامة يمكن استنباط أحكام تطبيقية منها. وهى أشمل وأعم وأكمل من الحل الاقتصادى الجزئى لمشاكل المجتمع[2].

---

(١) المصدر السابق، نظريات شاذة لحل مشكلة الاقتصاد فى التاريخ الإسلامى ص ٢٠٥- ٢٢١ الحركات المعاصرة ليست شيئاً جديداً فى أصولها،وأن نجاحها فى بعض الدول اليوم ليست إلا نتيجة للتطور الصناعى الذى أعطى للآلة المقام الأول، بينما كان اتحاد الملك والعمل فى العصور القديمة مانعاً من انتصارها، وأن التطور برغم كل الاعتبارات ما يزال متفوقاً حتى على هذه الأنظمة لأن الآلة ما تزال تتحكم ولأن الإنسانية أرادت أن تتناسى كل ما هوغير آلى، ص ٢١١.

(٢) المصدر السابق، الفكر الاقتصادى فى الإسلام ص ٢١٢- ٢٢٥ أليس فى هذا كله ما يدل على أن النظام الاقتصادى المتفق مع الروح الإسلامية أصلح وأرقى لتحقيق العدالة الاجتماعية وازالة الفوارق بين الطبقات ص ٢٢٥.

ويخصص علال لملكية الأرض فى الإسلام مسألة خاصة نظراً لارتباطها بتاريخ المغرب ولأنها أيضاً أساس الثروة الزراعية والصناعية.وهو تحليل تاريخى صرف، فقهى شرعى، لا دلالة على العصر الحاضر، مجرد تأصيل للفكر. فالملكية ما يتقوم به الفرد انتفاعاً شرعياً، حقوقاً عينية أو ذمية، وتنقسم إلى عقار ومنقول. وفى الفقه القديم فى عصر الفتوحات، قسم الفقهاء الأرض إلى ما ملك عنوة يكون غنيمة أو قفا، وما ملك عفوا يكون وقفاً، وما ملك صلحاً يظل فى أيدى المالكين، يؤدون عنه الخراج أو الجزية. الأرض إذن أما مملوكة للأفراد أو للجماعة، وهى القسمة الحالية للأرض فى معظم الاقطار الإسلامية. والاقطاع لا يصلح إلا فى الأرض الموات، الأصل إذن الملكية الفردية دون تجميعها منعاً للاستغلال(١).

ويطبق علال هذه الأسس العامة لملكية الأرض فى الإسلام على المغرب لرؤية مدى المسافة بين المبدأ والواقع. فيجد أن الأرض فى المغرب خمسة أقسام: ملكية المخزن (الدولة)، وملكية الجماعة، وملكية الجيش، وملكية الحبس (الوقف)، وملكية الأفراد. أما ملكية الأجانب للأرض فى المغرب فليس لها أساس شرعى صحيح، ومن ثم ضرورة اعادة ملكية الأرض فى المغرب طبقاً لملكية الأرض فى الإسلام(٢).

وخلاصة الأمر، أن الغاية الأولى والأخيرة هو تحرير الإنسان من الاستعباد الاقتصادى. وكل نظام خاضع للتطور. ومن مجموع التجارب البشرية يمكن صياغة النتائج الآتية: اعتبار المال وسيلة لا غاية وبالتالى منع الاحتكار والاختزان، تأكيد الملكية الفردية دون الملكية المستغلة،العمل وحده مصدر القيمة، القضاء على كل أنواع الاحتكارات مما يتضمن تأميم المؤسسات العامة ومصادر الثروة القومية والمرافق العامة، وتوحيد الأنتاج، وتنظيم التوزيع، وتشجيع التعاون، وتشجيع الاستثمار الفردى، وفرض الضرائب التصاعدية، واعتبار أراضى الدولة وعقاراتها وأراضى الجيش والأوقاف من الأملاك العامة. أما الملكية

---

(١) المصدرالسابق، ملكية الأرض فى الإسلام ص ٢٢٦ - ٢٣١ وهكذا يمكننا أن نستنتج كون الخلفاء المسلمين حاولوا بقدر المستطاع أن يحولوا بالوسائل غير الشديدة دون تضخم ملكية الأرض للمسلمين أو غيرهم وبذلوا كل الجهود لأن تكون مصادر الثروة ذات الموارد العظيمة عائدة النفع على الجماعة الإسلامية كلها دون أن يمنعوامن أصل الملكية الفردية ص ٢٣١.

(٢) المصدر السابق، ملكية الأرض فى المغرب ص ٢٣٢ - ٢٣٩ كل هذه الحقائق تبين لنا إلى أى حد وصل اهمالنا لقضايانا، وكيف أننا نجهل نظامنا القومى وما أصابه بسبب االاستعمار من فوضى وتفكك ثم لا ننظر إلا فى أمراض مجتمعات أجنبية عنا وفى الوسائل التى عولجت بها. أن فى الرجوع للحقيقة الإسلامية المغربية لافقاً عظيماً يمكننا من حل مشاكلنا بأنفسنا ووفقاً لما هو فى صالح أمتنا وبلادنا ص ٢٣٩.

الزراعية الخاصة فإنه يتم تقسيم الكبيرة منها وتوزيعها على الفلاحين المعدمين، وتشجيع التعاون الزراعى، وتحريم الربا بتأميم القرض العام وجعله مجاناً فى متناول الجميع، تخطيط الاقتصاد القومى، وتشجيع التنافس الحر بتطوير التعليم المهنى ومنع تكتلات رؤوس الأموال الكبيرة، ومساعدة الصناع والحرفيين، وانتشار التعاونيات،وأخيراً أعطاء العامل أجره مثل مشاركته فى الأرباح وأكبر قدر من الضمان والتأمين(١).

سادساً: الفكر الاجتماعي

يهدف الفكر الاجتماعى إلى تحليل الوجدان العالى الذى يكشف عن روح التكتل فى الأمةوهوما سماه ابن خلدون العصبية، انتقالاًمن مرحلة العائلة إلى مرحلة الأمة. ولكل جماعة شخصية معنوية ينمو من خلالها الفرد أو يقهر. ومع ذلك يحفظ الدستور روح الأمة، وتسقط بسقوطه. فالحضارة الحقيقية حضارة الوجدان التى تبدأ بالشعور، وتنبثق من روح الجماعة.وأن مظاهر الانحطاط فى المجتمع المغربى ليست من آثار الإسلام بل من آثار الاحتلال. فلا توجد أخلاق أو قيم أسمى من الإسلام. المدخل إذن لدراسة المشاكل الاجتماعية هو تحليل الوجدان العالى للأمة(٢).

ويتوجه الفكر الاجتماعى نحو المجتمع المغربى لاصلاح ما فسد فيه. ويبدأ بتحليل الشخصية المغربية لمعرفة مميزاتها وعيوبها. فالشعب المغربى يتكون من العرب والبربر والأسرائيليين والأفارقة. والثلاثة الأولى من عنصر واحد، بينما اختلط الرابع به من خلال الهجرات المتبادلة.واللغة العربية عنصر موحد بينها جميعاً بالرغم من محاولات الاستعمار استغلال هذا التعدد السكانى. وهناك حضور للغتين الأسبانية والفرنسية بجوار العربية. وهناك خلاف بين السكان فى مستوى العليم والدخل والصحة. ويتزايد السكان بشكل ملحوظ. فمتوسط الأسرة عشرة أفراد بالرغم من انقاص الاستعمار بعض أطراف المغرب(٣).

---

(١) المصدر السابق، خلاصة ص ٢٤٠- ٢٤٤ هذه هى النقط الأساسية التى يمكننا أن نوجه بها الذين يريدون وضع برنامج عام للحياة الاقتصادية فى البلاد بصفة تتفق مع الشريعة الإسلامية ومقتضيات الأفكار التقدمية من غير أحداث أى انقلاب جيولوجى فى الحياة المغربية. ص ٢٤٤.

(٢) المصدر السابق، الفكر الاجتماعى، ص ٢٤٧- ٢٥٣ أن هذا الباب هو الذى نريد أن ندخله الآن لدرس مشاكلنا الاجتماعية عن طريق الوجدان العالى.

(٣) المصدر السابق، المجتمع المغربى، ص ٢٥٤- ٢٥٩ إن كل اصلاح اجتماعى يقوم على تحسين حالة الأفراد المادية والمعنوية. وهذا يتوقف على تكوين الوجدان العالى فى أنفس المسؤولين من رجال الحكم والعاملين من رجال الاصلاح، وغرس هذا الوجدان وتكوين الحماسة من حوله فى نفسية الشعب بسائر طبقاته، ص ٢٥٩.

والتفكير فى المجتمع المغربى يتطلب تحليل الوجدان العالى فى العمق. وقد سهل الإسلام ذلك باعتباره تراثاً حياً عند الناس وتقبله الناس كأداة للإصلاح. وأول خطوة هو تعيين المثال ووضع الأهداف. ويتطلب ذلك أحداث ثورة فكرية وتحرر الإنسان من خرافات الماضى وأباطيل الحاضر(١).

ويبدأ الاصلاح من العائلة نواة المجتمع. وبصرف النظر عما قيل فى نشأتها التوتمية أو تجاوز الاختلاط الجنسى العام فقد نشأت لتهذيب غرائز الأفراد ثم تطورت حتى وصلت إلى ما نحن عليه الآن. ولكن الأسرة المغربية ما زالت خاضعة لبعض الأعراف، فهى أقرب إلى العشيرة،خاصة لدى البربر. ومع ذلك فالاصلاح يبدأ من الأسرة حيث التراحم والتعاطف(٢).

وأهم المخاطر التى تواجه العائلة البغاء السرى والعلنى. ولا يتعلق الأمر فقط بالصحة والعدوى بل بمجمل الأخلاق. وكان نابليون وهو أول من أسس دور البغاء المنظمة بناء على كتابات فلاسفة التنوير فى فرنسا روسو ومونتسكيو وفولتير الذين عارضوا تحرير المرأة. ولا فرق فى هذا الخطر بين المرأة السافرة والمرأة المحجبة. لا يزول البغاء إلا بالقضاء على أسبابه وهى ثلاثة: العامل الخلقى (تقويم الأخلاق)، والعامل الاقتصادى (الفقر)، والعامل القانونى (التشريعات اللازمة لذلك). وهناك عوامل مساعدة للقضاء عليه مثل الزواج المبكر،والحث على الزواج، والحد من الاختلاط، وعادة البر فى اكرام الضيف أو التسرى فى الموالد(٣).

والمرأة المغربية ما زالت محاصرة بين العرف الجاهلى والعمل الشرعى.ويتجرأ علال الفاسى على نقد الفقه المالكى الذى يعطى للأولياء والأوصياء حق الأجبار، ويدافع عن حق المرأة فى اختيار زوجها. أما الحجاب فلا يغطى الوجه والأطراف. والزواج له حد أدنى

---

(١) المصدر السابق، كيف نفكر بالمجتمع المغربى؟ ص ٢٦٠- ٢٦٤ أن التفكير بالمجتمع لا يتم إلا باحداث الثورة الفكرية التى دعونا إليها، وأن التحرر الفعلى من خرافات الماضى واباطيل الحاضر فى مقدمة العوامل على الاصلاح والكفاح من أجله،ص ٢٦٤.

(٢) المصدر السابق، العائلة، ص ٢٦٥- ٢٦٩ ويجب على المجتمع كله أن يفهم ما فى التضامن بين الاسر من صلاح للمجتمع الذى لا يتركب إلا منها وإن الحب والتضامن هما عماد الاسرة وهما فى الوقت نفسه عماد كل تعاون اجتماعى وانسجام قومى، ص ٢٦٩.

(٣) المصدر السابق، البغاء، ص ٢٧٠- ٢٧٥.

من العمر. والازواج اصحاء. والمهر شرعي. والصداق لمساعدة المرأة. والزواج عقد مدني، اشهاره مستحب. والتفاخر في حفلات العرس مكروه[1].

أما تعدد الزوجات فهي عادة أفريقية وموجودة في عدد من الشرائع مثل اليهودية، ومنتشر في القبائل البربرية من بقايا النظام القبلي القديم. وفي الشريعة الإسلامية محدد بأربعة. ولكن روح الشريعة تمنعه مطلقاً خوفاً من الظلم. والمصلحة تقتضي منعه منعاً باتاً[2].

أما الطلاق فإنه أبغض الحلال، لا هو محرم ولا هو مستحب. والعصمة في يد الزوج ولكن ليس حقاً مطلقاً بل حق مسبب مما جعل بعض المعتزلة يطالب بأجرائه أمام القاضي. وفي الواقع يتدخل العرف كثيراً. ولا يجوز استعمال الايمان في تحريم الزوجات. لا صلاح لوضع المرأة إذن إلا بالتحرر من الاعراف الجاهلية[3].

وللمرأة حقوق مدنية مثل حقوق الرجل أكدها الإسلام بالحفاظ على شخصيتها بعد الزواج، وحقها في تولي الوظائف. ولكن الاعراف جعلت المرأة خارج دور العبادة، وضيقت عليها الخناق، وسلبت منها الحقوق[4].

ولحماية العائلة يمكن الحد من هجرة السكان من القرية إلى المدينة عن طريق تغيير العوامل الاقتصادية والاجتماعية، ومنها التصنيع المحلي وتحسين الأوضاع الاجتماعية في الريف وايجاد فرص العمل فيه، وتحسين خدماته. وتلك مسؤولية الدولة، ايجاد عمل لكل عاطل، ومسكن لكل باحث عن ايواء، وطعام لكل جائع على ما هومعروف من مشروع الميثاق العربي الخاص بضمان الحرمات البشرية[5].

---

(١) المصدر السابق، المرأة المغربية بين العرف الجاهلي والعمل الشرعي، ص ٢٧٦- ٢٨٦.

(٢) المصدر السابق، تعدد الزوجات، ص ٢٨٧- ٢٩٤ أن هذا وحده دليل على أن فقهاء الإسلام لم يكونوا يعتبرون التعدد أمراً لا مناص منه أو لا يتصورون الجماعة الإسلامية بغير عادة التعدد كما يظنه كثير من الجامدين،ص ٢٩٣ .ورجائي أن يكون في هذه الاعتبارات التي ابديتها ما يحقق تعايش مبدأ الاصلاح الإسلامي بمنع التعدد مطلقاًفي هذا العصر، اقامة للعدل، وتقديراً للمرأة، وحماية للإسلام ص ٢٩٤.

(٣) المصدر السابق، الطلاق، ص ٢٩٥- ٣٠٠ أن في مقدمة الواجبات القومية التي يجب على مصلحي قومنا ان لا يغفلوا عنها لحظة عن واجب العمل على تحرير المغرب من الاعراف الجاهلية ومن القوانين التي تلزم باستمرارها. أن مستقبل الأسرة المغربية كلها متوقف على ذلك، ص ٣٠٠.

(٤) المصدر السابق،حقوق المرأة، ص ٣٠١- ٣٠٥.

(٥) المصدر السابق، حماية العائلة، ص ٣٠١- ٣١١ ويتضمن أولاً حرمة الوجود بتوفير الدولة الحد الأدنى بالمجان في الأمومة والولادة والحضانة، وفي السكن والملبس، وفي الصحة والعلاج، وفي المعرفة. ثانياً حرمة الانتاج بتوفير الدولة للأفراد العمل والأجور والراحة والاستشفاء والأمان في سن الشيخوخة، ص٣١١.

ومن آفات العائلة الادمان على المسكرات والمخدرات، عبادة النفس والشهوة والجهل والهروب من العالم بالرغم من تحريمها فى الدين والقانون وكأن التشريعات موضوعة لفئة دون أخرى. لا يقوم العلماء بواجبهم، ولا تقوم النخبة بوظيفتها والتنبيه على اضرار المسكرات والمخدرات للعامة والخاصة على حد سواء. لقد أسست اندونيسيا دوراً خاصاً «ديار ازالة عادة التكيف» لعلاج المدمنين. ويمكن للمغرب التأسى بذلك بالرغم من مساعدة الاستعمار فى انتشار الكيف وتوزيعه على الجنود الافارقة لتحويلهم إلى آلات فى الجيش تستوى فيها الحياة والموت[1].

والبيت هو الوطن الصغير. ولا يعنى البيت مجرد المكان بل ما فيه من ترابط روحى وتعاطف اجتماعى. رسالته الأولى فى تربية الأطفال وتهذيب النشىء. اللغة العربية لغته، وتعليم الجد والعمل رسالته. لذلك يسلم من الآفات الاجتماعية كالخلاف بين أعضائه والفقر[2]. وقليل من يمتلك المنازل الخاصة. لذلك يحتاج العمال والفلاحون لسكنى الفقراء تقوم به الحكومة والشركات لائقاً بالكرامة الإنسانية كما فعل حسن فتحى فى عمارة الفقراء[3].

ومهنة الوالدين أساساً تربية الأطفال حتى قبل الولادة بالعناية بالامومة فى فترة الحمل وفى السنة الأولى وكل ما يتعلق بالغذاء والصحة. ولقد اتبعت زيلاندة الجديدة نظام الممرضة الزائرة لمساعدة الزبوين. ثم تأتى مرحلة الحضانة التى سيتشكل فيها الطفل[4].أما أبناء الشعب، أبناء الأرامل اليتامى واللقطاء فترعاهم الدولة. ولا يكفى لذلك مجرد العطاء الشخصى. ويمكن للنظم الإسلامية المساعدة فى ذلك مثل نظم الوصاية والاشراف والمجلس الحسبى. وقد قام التشريع الفرنسى بذلك من قبل فى اعتبارهم أطفال الشعب[5]. تقوم

(١) المصدر السابق، الأدمان على المسكرات والمخدرات، ص ٣١٢- ٣١٧ أن هناء العائلة متوقف على سلامة أخلاق اعضائها وأن حرية التفكير التى ننشد لا يمكن أن تقع إلا بالفكر السليم والعقل الذى لا تغطيه نشوة ولا تعبر صاحبه شهوة، ص ٣١٧.

(٢) المصدر السابق،البيت أو الوطن الصغير، ص ٣١٨- ٣٢٢.

(٣) المصدر السابق، المنازل، ص ٣٢٣- ٣٢٧.

(٤) المصدر السابق، مهنة الوالدين، ص ٣٢٨- ٣٣٢ أن العناية بالطفولة هى الرسالة الأولى للأسرة، وهى كذلك المهمة الرئيسية للدولة وللذين يحبون أن يشيع الخير بين المواطنين، ص ٣٣٢.

(٥) المصدر السابق، أبناء الشعب، ص ٣٣٣- ٣٣٧ وإن المسؤولية لتقع على الأمة جمعاً، بسبب تقصيرها فى حق هؤلاء المحرومين من عطف الابوة وحنان الأمومة وهناء البيت وطمأنية العائلة. فعلى الأمة أن تحرر من أسباب العجز بواجبها نحو نفسها ونحو أبنائها المنكوبين، ص ٣٣٧.

المحكمة الابتدائية فى الأحياء بعمليات التبنى، وتتولى الدولة الأنفاق على تعليمهم. وكل ذلك تحت رعاية الشؤون الاجتماعية. ولا يجوز تركهم للطوائف حتى لا يتحول ابن الدولة إل ابن الطائفة. وعلى غير ما نقول فى جيلنا عن ضرورة تحديد النسل يقول علال الفاسى بتكثير النسل لمقاومة الاستعمار الفرنسى والاسبانى مع تحسين الأحوال العامة وحماية العائلة من البؤس والجهل والمرض. وفرنسا تعانى من قلة النسل بسبب الحروب. وتساعد الدولة على تكثيره بأعياد الطفولة والجوائز التشجيعية[١].

ويركز علال الفاسى ثلث الفكر الاجتماعى لقضية التربية والتعليم. وأهم قضية هى تحديد أغراض التربية: كسب الرزق، التعليم والتهذيب، العلم لذاته، تهذيب الاخلاق، خلق المواطن الصالح. ولا يوجد قانون واحد للتعليم بل يختلف باختلاف العصور والمجتمعات. وأعظم هدف هوالتربية القومية وتكوين المواطن الصالح. وهذا لا يتأتى إلا بعد تحقيق الاهداف الجزئية الأولى مثل القراءة والكتابة والمهنة وكسب القوت[٢]. ولغة التعليم فى المغرب لغات عدة فرنسية وأسبانية وعبرية. والمدارس متعددة للبنات والبنين وللطوائف وللريف وللحضر، وللوطنيين والأجانب مما يسبب تشتتا فى الشخصية الوطنية المغربية. والطريق إلى الحفاظ على الشخصية الوطنية هى وحدة لغة التعليم ومناهجه وأهدافه فى التعليم الوطنى وليس فى التعليم الخاص[٣]. والتعليم مرتبط بالدين فى تجربة المغرب والعرب والمسلمين على عكس التجربة الغربية كرد فعل على الصراع بين الكنيسة والدولة. فالمدرسة ليست محايدة. بل أن الغرب قد عاد للربط بين التعليم والدين فى أشكال جديدة مثل الحضارة والتاريخ والفن والأدب. والدين من مقومات الوطنية المغربية والحفاظ على شخصيتها الوطنية[٤].

---

(١) المصدر السابق، النسل، ص ٣٣٨– ٣٤٢ أن المشكلةالعددية ذات أهمية كبيرة للمغرب– وبالاخص لبعض المناطق المحصورة مثل منطقة طنجة– لا سيما ما دامت الجنسية المغربية لا تنمو إلا من ذاتها. ولذلك فالعناية بتكثير النسل مما يجب أن يكون فى مقدمة ما يشغل بال المغاربة الذين يهمهم مستقبل بلادهم، ص ٣٤٢.

(٢) المصدر السابق، أغراض التربية، ص ٣٤٣– ٣٤٧ أن الوطنية الحقيقية هى التى تفتح لرجالها أفاقاً تتجاوز حدود المصالح الضيقة وتلقى بهم فى أهداف علوية غايتها العمل لصالح البشرية وأقامة العدل وتمتع الناس جميعاً بالحرية لأنهم جميعاً أهل لها، ص ٣٤٧.

(٣) المصدر السابق، لغة التعليم، ص ٣٤٨– ٣٥٨ أن أهم خطوة فى سبيل أصلاح التعليم هو جعله بلغة واحدة هى لغة البلاد. ذلك هو الهدف القومى الذى يجب أن يسعى إليه الجميع، ص ٣٥٢.

(٤) المصدر السابق، دينية التعليم، ص ٣٥٣– ٣٥٨ وأن منع الأبناء من ثقافة الإسلام لحرمان لهم من أسمى معانى النفس وأوسع بينات العقل وافسح ميادين الحرية، ص ٣٥٨.

والتعليم اجبارى ولايترك للخيار. ليس منحة للأبناء أوللطبقة أو للنخبة بل حق للجميع وواجب عليهم. التعليم الزامى للشعب، وهذا ما قرره الإسلام، فريضة على كل مسلم ومسلمة. وهذا واجب الدولة وكل التنظيمات الشعبية وفى مقدمتها المساجد، لا تفضيل لاقليم عى اقليم، دون فخامة المبانى وكأننا فى مساكن الأغنياء[1]. أما مواد التعليم فتشمل اللغة العربية بحيث يقدر الطلاب على القراءة والتعبير والدراسة والاتصال بالحياة الأدبية والعلمية، ودراسة التاريخ العربى عامة والمغربى خاصة، التربية الوطنية وبيان الاتصال الجغرافى للبلاد، وحضارتها العريقة وتاريخها المشترك وتعاونها ووحدتها واستقلالها كحق طبيعى وديموقواطيتها فى نظمها [2]. ولا تقل مناهج التعليم أهمية عن مواد التعليم. فليس هدفها تخريج موظفين يملؤون الدواوين أوتكوين أجانب داخل الوطن أداة للاستعمار بل تكوين مثقفين وعلماء وطنيين، مناهج موحدة فى كل مراحل التعليم بناء على أهداف واحدة كما هو الحال فى الديمقراطيات الشعبية. وتقوم الدولة بالانفاق على جميع مراحل التعليم[3]. واعداد المعلم خير وسيلة للنهوض بالتعليم. فالتعليم مهنة ورسالة ، والمعلم مصنوع ومطبوع فى آن واحد. كانت العائلة فى بداية البشرية تقوم بالدور، ثم ورثتها الآلة فى هذا العصر. ومع ذلك يظل للمعلم الدور الأكبر. لذلك تهئ له الوسائل المادية والاعداد السليم والحرية العلمية دون تدخل الرقابة الاجتماعية أوالدينية أو السياسية وتكوين معاهد للمعلمين[4]. والتعليم المهنى مكمل للتعلم العام من أجل تخريج متخصصين فنيين يقودون بناء الدولة بدلاً من الخبراء الأجانب بناء على حاجات الأمة ومتطلباتها فى التنمية

---

(١) المصدر السابق، اجبارية التعليم، ص ٣٥٩- ٣٦٤ ان قضية التعليم قضية حياة أو موت لأن كل ما نريده للأمة من رفاهية وأمن وحرية لا يمكن أن يتم إلا إذا اعدته لنفسها بنفسها، وذلك ما لا يتيسر لها إذا بقيت فى هذه الحالة يحيط بها الجهل ويعوقها عن الاستفادة من خبرات الوطن ومن موهبة الفكر التى هى ميزة الإنسان، ص ٣٦٤.

(٢) المصدر السابق، مواد التعليم، ص ٣٦٥- ٣٦٩ والمقصود العام من هذه التوصيات هو أن تكون مادة التربية الوطنية اداة لجعل المواطن صالحاً لوطنه الخاص أى البلاد التى نشأ فيها ويحيا بها ولسائر العالم العربى ثم لسائر العالم الذى هو الوطن الأكبر للجميع، ص ٣٦٩.

(٣) المصدر السابق، مناهج التعليم، ص ٣٧٠- ٣٧٤ إن نخبة قليلة فى أمة جاهلة لن يكون لها اعتداد إلا إذا كانت ستكافح من أجل تعميم المعرفة وإيصال نورها لكل العقول وسائر البيوت،ص ٣٧٤.

(٤) المصدر السابق، مهنة التعليم، ص ٣٧٥- ٣٧٩ وإذا كان مستقبل الأمة فيما تستطيع أن تحدثه من انقلاب عقلى واجتماعى فإن ذلك متوقف على المدرسة الجديدة التى تنير العقل وتهذب الخلق وتطور المجتمع. والمعلم هو الدعامة الكبرى لتشييد هذه المدرسة. فإذن هو الذى يحمل ضمان المستقبل السعيد. فلنعمل على اعداده إذا كان يهمنا تحقيق الانقلاب المنشود، ص ٣٧٩.

والبناء على عكس ما يريد الاستعمار. وهذا إدعي إلى حل مشكلة البطالة وإيجاد عمل للخريجين[١].

وتعليم الكهول لا يقل أهمية عن تعليم الصغار. فمن فاته العلم جزءاً أو كلاً يمكنه اللحاق به. فالعلم يطلب من المهد إلى اللحد. ويتطلب هذا التعليم القراءة والكتابة والثقافة العامة وتنمية المواهب والقدرات. والمساجد عامل مساعد في ذلك، ونظام المحاضرات العامة، والمنتديات الفكرية، والاوقاف الإسلامية[٢].

وترتبط الصحة بالتعليم. فالمرض أعدى اعداء الحياة البشرية. ويمكن مقاومة الأمراض بتغيير الوسط الاجتماعي، وتربية الأفراد. فالفقر السبب الرئيسي للمرض، سوء التغذية، وقلة النظافة، والعرى، وسوء السكن، وشرب المياه غير النقية وعدم الوقاية[٣]. والعاهة مرض. وهي منتشرة في المجتمع المغربي، كالعمى والصمم والبكم والزهري والجنون والضعف العقلي المورث، والتقاعد. ولا يخلو أى مجتمع منها وتلك مسؤولية الدولة والمجتمع في رعاية ذووى العاهات[٤].

والعجيب أن تبرز مسألة «الطائفية الإسلامية» في الفكر الاجتماعي ويعني بها الديمقراطية في المجتمع الإسلامي رداً على انتقاد الغربيين للإسلام بأنه غير ديمقراطي. فالتسلط هنا يبدو ظاهرة اجتماعية أكبر منها سياسية. والمسلمون ليسوا طائفة بل أمة. والاستبداد فيها تكوين تاريخي ثقافي منذ نشأة الدولة الإسلامية الأولى. ومع ذلك فروح الاستقلال قادر على اعادة بناء هذا المورث الثقافي السلبي مع تغيير الظروف من الفتح والشرفاء إلى الاحتلال والجماهير[٥].

---

(١) المصدر السابق، التعليم المهني، ص ٣٨٠- ٣٨٤.

(٢) المصدر السابق، تعليم الكهول، ص ٣٨٥- ٣٩٠إن لنا من الوسائل التقليدية في تنوير الاذهان ونشر الثقافة العامة ما يفتح لنا مجالاً للعمل على تكوين منهج صالح لتربية الكهول من مواطنينا ورفع مستواهم العقلي والاجتماعي والروحي. فمتى نستفيد من تراثنا ما ينير لنا سبيل العمل لتكوين مستقبلنا السعيد، ص ٣٩٠.

(٣) المصدر السابق، الصحة العامة، ص ٣٩١- ٣٩٥ إن معالجة المريض واطعام الجائع وتعليم الجاهل أول واجب على الحكومة العصرية في العهد الحديث، ص ٣٩٥.

(٤) المصدر السابق، ذوو العاهات، ص ٣٩٦- ٤٠٠ أن وسطنا عليل، ولكن قابل للعلاج أكثر من كل وسط آخر إذا نحن صححنا العزم على انقاذه والعمل على ازاحة أسباب المرض عنه، ص ٤٠٠.

(٥) المصدر السابق، الطائفة الإسلامية، ص ٤٠١- ٤٠٦ لقد حان الوقت الذى يجب أن نعمل فيه على افهام الشعب الأسباب التى ادت به لهذه لهوة التي وقع فيها. وإن نبين له التآمر الذى قام به ذوو الامتيازات الاجتماعية من رجال النبل الديني أو ارستقراطية الوظيف ليحولوا بينه وبين ما اعطاه الله من حق في الحياة الحرة الكريمة، ص ٤٠٦.

وفى المسائل الأربعة الأخيرة من الفكر الاجتماعى يبحث علال الفاسى عن اداة للاصلاح أو جهازه الاجتماعى الذى يولد الطاقة للتغير الاجتماعى. كان الجهاز القديم الاقليمية والقبلية والخصوصيات المحلية والعشرة النبوية والجيش والبدو والاشراف والمرابطون والسلفية والشاذلية. وهى كلها أشكال قديمة لا تكفى. إنما التغير الاجتماعى يتم عن طريق الدولة والشعب[١]. والنقابة بالنسبة للمجتمع مثل الحزب بالنسبة للسياسة. فهى التى تنظم العمال فى المجتمع الصناعى، وتدافع عن حقوقهم فى استقلال تام عن السلطة السياسية. فهى نقابات وأحزاب وطنية، والمجتمع المغربى طوال تاريخه مجتمع مهنى ينظمه المهنيون. والنقابة هى شكل جديد لهذا التنظيم القديم[٢]. ومن هنا أتت ضرورة النقابة القومية عصب الحركة الوطنية. لذلك عارضها الاستعمار أو جعلها تابعاً وفرعاً للنقابة الأم فى عاصمته[٣]. هذه الأشكال الجديدة للتنظيمات الاجتماعية والسياسية هى التى يستطيع الشباب أن يقضى أوقات فراغه فيها. فالفراغ لا يعنى الراحة بل ممارسة النشاط الحر، طبقاً للحياة المهنية وحاجات الأسرة والاعتبارات المحلية والفرص المختلفة. وتلك مسؤولية الدولة والمجتمع[٤].

سابعاً: حدود «النقد الذاتي»

وينهى علال الفاسى الكتاب بتخليص المسائل الثلاث وستين[٥]. كما ينتهى بخاتمة يبين فيها من جديد أن النقد الذاتى مجرد أجتهادات مفتوحة لمزيد من التطوير بين المؤلف

---

(١) المصدر السابق، الجهاز الاجتماعى، ص ٤٠٧- ٤١٦ احلال الحزب والنقابة والجمعية والمسجد محل المنظمات العرفية والعائلية وتكوين تعليم عام وتربية قومية تهيئ الاطر الصالحة لتسيير هذه المنظمات العصرية وتعمل على توجيه المجتمع فى ناحية العمل الجدى للتحرر والتقدم وتكوين الطاقات المغربية الجديدة التى لا تنصرف إلا لخدمة الشعب وتحقيق سعادته وأمنه، ولا تعمل إلا للمثل العليا، ص ٤١٦.

(٢) المصدر السابق، النظام النقابى، ص ٤١٧- ٤٢٦ إن روح العصر تتحكم فى مصير الأشياء والأفكار. ومن ذا الذى يستطيع أن يصد اليوم زحف التجمع وزحف الكفاح من أجل الحرية؟ ص ٤٢٦.

(٣) المصدر السابق، ضرورة النقابة القومية، ص ٤٢٧- ٤٣٢ إن قضية العمال المغاربة جزء لا يتجزأ من قضيتنا القومية، ولذلك يجب أن نعضدها ونكافح من أجل نجاحها، ص ٤٣٢.

(٤) المصدر السابق، أوقات الفراغ، ص ٤٣٣- ٤٣٧ أن تنظيم الفراغ يعنى معاونة المواطنين على الاستمتاع بجمال الحرية وارهاف حواسهم على تذوق المعالى، واعداد ابدانهم لتحمل اعباء العمل الذى يحسن أحوالهم وأحوال أسرهم المادية فى مأمن من كل كدر أو كسل، وفى حمى من كل ظلم أو استبعاد. وهو فيما يخص الشباب تكميل لما ينقصهم مما لا تعمله لهم المدرسة وبرامجها لأن المدرسة لا تصنع إلا الأفراد. أما المنشآت الاجتماعية فهى التى تكيف المواطنين وتربيتهم، ص ٤٣٧.

(٥) المصدر السابق، خلاصة ص ٤٣٨- ٤٤٢.

والقراء[1]. ويستشهد بنص لابن خلدون فى نهاية «المقدمة» تسمح لأجيال قادمة بأكمال علم العمران دليلاً على تواضع العلماءوكما فعل ابن سينا فى شرحه على كتاب الشعر لأرسطو[2]. ويرد على اعتراضت الأوروبيين واستنكارهم دعوة المفكرين العرب المسلمين للحرية، وهو موضوع قديم فى رأيهم، وأن «النقد الذاتى» خال من الجدة، وربما خال من الأحكام النظرية. وهذا النقد كلمة حق يراد بها باطل. فنقص الأحكام النظرية سببه الخطاب الجماهيرى الواسع، والباطل هو ضيق الغربيين بالفكر الوطنى، وبالحركة الوطنية، وبالنضال الوطنى.

والحقيقة أن «النقد الذاتى» نظرة مثالية واقعية لواقع المجتمع المغربى والوطن العربى والأمة الإسلامية كما هو الحال عند فشته وأقبال وعثمان أمين وكل الحركات الأصلاحية. يتميز بالشجاعة الفكرية والادبية تجاه التراث القديم المحتل فى الفقه المالكى المسيطر على المغرب العربى وضد الاستعمار الغربى وفى مواجهة التقاليد والاعراف المغربية. صاحبه مصلح وطنى إسلامى غيور، آخر ممثلى الحركة السلفية الجديدة فى الجيل الماضى، منفتح على التجارب فى أوروبا الشرقية، الديقراطيات الشعبية التى انهارت فى أوائل التسعينات بعد وفاته بعقدين من الزمن.

ومع ذلك «النقد الذاتى» له حدوده التى يمكن رفعها وازالتها كما يطلب علال الفاسى نفسه. فهو خطابة سياسية، وقلة فى العرض النظرى والأحكام وتحليل المفاهيم والتصورات لأنه مكتوب للجمهور العريض وليس للقلة المثقفة أو لنخبة العلماء. لذلك امتلأ بالتكرار والتداخل حتى أصبح كل شىء فى كل شىء. ويقرر ما ينبغى أن يكون أكثر مما يصف ما هو كائن. لذلك غلبت النزعة المثالية على النزعة الواقعية. الإنسانية فيه مركزة حول الله وليست إنسانية خالصة تلتقى بالعموم من داخلها. تحليله التاريخى للاتجاهات الاشتراكية فى الإسلام وعند أبى ذر والقرامطة والبابكية والمزدكية بها بعض الظلم بالحكم عليها بمقاييس شرعية وليس بالدوافع الاجتماعية والسياسية. وبالرغم من الخطاب

---

(1) المصدر السابق، خاتمة ص ٤٤٣ - ٤٤٧.

(2) «وقد كدنا أن نخرج عن الغرض، وعزمنا أن نقبض العنان عن القول فى هذا الكتاب الأول الذى هو طبيعة العمران وما يعرض فيه. وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية. ولعل من يأتى بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص فى مسائله على أكثر مما كتبناه. فليس على مستنبط الفن أحصار مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل (والله يعلم وأنتم لا تعلمون)»، المصدر السابق، ص ٤٤٧.

الجماهيرى فإن «النقد الذاتى» موجه للنخبة الارستقراطية الفكرية بما فى ذلك العرش مع أن المفكرين ليسوا طبقه بل يجسدون الوعى الطبقى.

هذا عرض لكتاب «النقد الذاتى» لعلال الفاسى أكثر منه تحليلاً أو نقضاً. إنما هى قراءة مصرية تكشف عن مدى القربى بين الحركة السلفية الجديدة فى المشرق والمغرب.

(٦)
العروبة والاسلام في فكر ميشيل عفلق
(١٩١٠ - ١٩٨٩)

أولاً: مراجعة الأجيال

أن أكبر تحية للمفكر الراحل ليس تقريظا له أو احتفالا بمولده كنبى أو بوفاته كزعيم أو قائد ومؤسس بل تطوير فكره ومراجعة مواقفه فى عديد من الموضوعات خاصة بعد تغير الأحداث وتبدل الظروف منذ بداية وعيه الفكرى فى الثلاثينات حتى وفاته فى آخر الثمانينات[١]. مراجعة مفكر لمفكر، ووطنى لوطنى، لا ينتمى إلى حزب وأن كان الآخر مؤسس حزب. لا نريد تأليها لأحد. فالتأليه أحد أسباب التخلف وأحدمظاهره. معيار الصدق هو مطابقة الفكر للواقع وليس صدوره من هذا الزعيم أو عن ذلك القائد. والحوار الحر المفتوح الصادق هوالطريق إلى الفهم المشترك من أجل العمل المشترك، بصراحةتامة، دون خوف يدفع إلى التملق والاطراء أو إلى الجبن والسكوت أو إلى الخطاب العربى المزدوج، التملق والاطراء فى العلن والنقد الخافت فى السر. والدين النصيحة، والعلماء ورثة الانبياء، وقادة الأمة.

ويتم التطوير من الداخل وليس من الخارج، وبقراءة جديدة لأيديولوجية البعث كما تبدو فى كتاباتها الرئيسية وليس كرفض لها أو تفنيد لمواقفها. ويتم ذلك عن طريق ابراز

الندوة القومية حول فكر الاستاذ ميشيل عفلق، بغداد ٢٣ - ٢٦ يونيو ١٩٩٠

(١) أول دراسة منشورة لميشيل عفلق هي «عهد البطولة» ١٩٣٥، الجزء الأول، في سبيل البعث من الكتابات السياسية الكاملة ص ١٥ - ١٦. وآخر دراسة منشورة في الجزء الخامس، البعث العراق هي «نفهم الماضي من خلال تحملنا لمسؤولية الحاضر» عام ١٩٨٧ ص ٤١٥ - ٤١٨. ولحسن الحظ، طبعت أعمال ميشيل عفلق الكاملة في تسلسل تاريخي يمكن معرفة تطوره الفكري من الثلاثينات حتي الثمانينات ورصد مسار هذا التطور وأكماله من جيل لاحق. لا يهمنا ماتذكره بعض الشائعات عن واقعة اسلامه في آخر حياته. فقائل هذه العبارات المذاحة عن الاسلام، وصاحب هذا الاطراء للثقافة الاسلامية لابد وأن يكون من المسلمين. وأن لم تصح الواقعة، فالفكرة تخلق الواقعة. المسيحين مسلمون ثقافة. ثم أضاف المفكر الراحل بأنه مسلم انتماء.

عناعمر تم ذكرها عرضا لأن الظروف لم تستدع أبرازها، وتجاوز عناصر كانت بارزة ولم تعد كذلك الآن. ويمكن أيضا الكشف عن البواعث وراء الموضوعات وإلى أى حد هذه البواعث مازالت موجهات للفكر أم خفت حدتها أوقابلتها بواعث أخرى تقتضى توجهات أخرى، ويمكن أيضا أعادة النظر فى منطق العلاقة بين العروبة والاسلام.فالعروبة معروفة والاسلام كذلك. أنما الصعوبة فى واو العطف. وأن منطق العلاقة لهوا صعب وأدق من منطق الجواهر والماهيات. ويمكن أيضا تأصيل مفاهيم جديدة والأعلان عنها والقائها كافتراضات يمكن التحقق من صدقها بمزيد من البحث العلمي والتأصيل النظرى حتى تتجدد المقولات،وينشط الفكر من جديد متجاوزاً مقولاته الشائعة القديمة فى تراث هو ذاته خلق وابداع متصل. لقد أصبحت كتابات المفكر الراحل جزءاً من التراث، تراثنا المعاصر. والموقف من التراث بالنسبة إليه ليس موقف تقليد أو تبعية أو أرهاب أوتخوف بل هو موقف تجديد وخلق وابداع. وهذا بالضبط موقف المراجعة منه باعتباره قد أصبح تراثا منذ العام الماضى وأن كان مازال حيا فى الذاكرة.

وتتم المراجعة من منطق الامان بعد أن وضعت الحرب أوزارها، واستقر العراق واطمأن، وتعقلت إيران وهدأت. وظهرت أمكانية التعاون بينهما فى مواجهة الجبهة الحقيقية وأمام العدو المشترك بينهما: الاستعمار والصهيونية. بل بدت ارهاصات الحلف الاسلامى العربى فى الآفاق ولتأسيس جبهة شمالية شرقية من البوابة الشرقية لصد العدوان القادم من البوابة الغربية. فلا مجال للمزايدة أو لأخذ طرف ضد هذا الفريق أو ذاك. لم يعد هناك مجال لصب الزيت على النار بل لتبديد الدخان بعد أطفاء الحريق فتنقشع السحب الدكناء.ولحسن الحظ يحكم حزب البعث فى سوريا والعراق. ومن ثم فإن الحوار معه هو حوار يؤدى إلى التأثير فى صنع القرار، والترشيد للحكم، والنصح لأولى الأمر.لا من موقع المنافسة الحزبية أو ايجاد البديل الايديولوجى أو الصراع على السلطة بل من موقع التبصرة بالأمور، والتوجيه للاحداث. لا شماتة فى أحد ولا غروراً لأحد بل حقنا للدماء،وتحقيقا للوحدة بين الأخوة المتقاتلين باسم الاسلام أو باسم العروبة بصرف النظر عن الدوافع الحقيقية.

والايديولوجيات العربية كلها تراجع نفسها الآن. فكما كانت كلها مسؤولة عن نصرها التاريخى الذى بها تحقق استقلالها الوطنى فإن كلها مسؤولة الآن عن هزيمتها التاريخية بتحرك الجماهير خارجها، وبانقلاب مشاريعها القومية ، فى البعض منها على الأقل، إلى

مشاريع مضادة. وقد قامت سلسلة من الندوات والمؤتمرات وحلقات البحث والحوارات القومية لهذا الغرض. وصدرت مجموعة من الدراسات لمراجعة كل تيارفكرى لنفسه، القومى بما فى ذلك الناصرى والاشتراكى العربى، والاسلامى خاصة التقليدى منه، والماركسى خاصة الحرفى منه، والليبرالى مع أنه هو الوحيد الذى مازال معاديا لانجازات الثورة ومكتسباتها الاشتراكية،ويريد العودة إلى الحكم كما ثار الأمر قبل الثورات العربية الأخيرة وكأنها قوسان بدءا فى غفلة وانتهيا أو قاربا على الانتهاء بانقلابها على أنفسهما وتحولها من داخلها إلى ثورات مضادة ترتمى فى أحضان الانفتاح والتبعة للغرب واثقة من أن المستقبل لها. والحوادث الأخيرة فى أوربا الشرقية تأييد لموقفها.كما بدأت سلسلةمن الحوادث القومية يحاول فيها كل تيار الاقتراب من الآخر بدل التكفير المتبادل، وأثراء كل تيار نفسه وتقويته بما لدى الآخر. فالحقيقة ليست ملكا لآحد بل يحاول الجميع الاقتراب منها، نحو هدف وطنى ومشروع قومى واحد، تجتمع عليه كل فرق الأمة حتى ولو أبقت على تعدد أطرها النظرية، تعدد النظر ووحدة العمل، تعدد الاجتهاد ووحدة برنامج العمل الوطنى المشترك.

لقد نشأت ايديولوجية البعث من خمسين عاما خلت. وتغير نظام العالم عدة مرات.. من النظام القديم قبل الحرب الأوربية الثانيةإلى نظام العالم القديم بعدها فى يالتا والحرب الباردة إلى نظام العالم الجديد فى السبعينات إلى نظام العالم ما بعد الجديد فى أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات وربما إلى نظام عالم خامس فى نهاية القرن. كان العالم العربى وقتئذ تحت السيطرة الكاملة للاستعمار،ولم تكن الحرب الأوربية الثانية قد بدأت بعد. ثم ضاعت فلسطين، وبدأت الثورات العربية، وقامت تجارب الوحدة مع سوريا،وتجارب الاشتراكية فى مصر والجزائر وسوريا والعراق واليمن.وتوالت الهزائم فى ١٩٥٦ وفى ١٩٦٧ والانتصارات العسكرية فى ١٩٧٣ ثم الانتفاضة فى ١٩٨٨ . ثم بدأت الثورات العربية فى التراجع بداية بالارادة العربية، والصلح والمعاهدة، والهجرات السوفيتية لاستيعاب ثلاثة ملايين جدد وانشاء اسرائيل الكبرى،والصدام بين الثورة الاسلامية والثورة العربية، والصراع بين الحركات الاسلامية المعاصرة فى الجزائر وتونس ومصر والسودان والخليج وبين الاحزاب الوطنية التى حققت الاستقلال الوطنى،وضياع الاستقلال الوطنى للمنطقة كلها بتبعيتها فى الغذاء والتسليح على غيرها. لقد تغيرت موازين القوى فى العالم فى الثلاثينات مرة ثم فى الأربعينات فى يالتا مرة ثانية، ثم فى الخمسينات والستينات، حركات التحرر العربى وباندونج وعدم الانحياز مرة ثالثة، وفى السبعينات، ومشاكل التنمية فى العالم الثالث

مرة رابعة ثم فى الثمانينات، وبداية الثورات المضادة فى العالم الثالث وانهيار النظم الاشتراكية فى أوربا الشرقيةوبداية ظهور القوميات كوحدات سياسية فى الاتحاد السوفيتى، مرة خامسة. وها نحن على مشارف التسعينات وحتى نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين وما يتضمنه من نظم جديدة مازالت مطوية لم يكشف التاريخ عنها بعد. كل ذلك يستلزم مراجعة فكر مضى عليه أكثر من نصف قرن منذ بدايته، لامدحا ولا قدحا ، بل تحملا لمسؤولية الفكر وتحقيقا لدور الأجيال.

كما تغيرت نوعية الجماهير العربية. فلم تعد هى التى ترزخ تحت نير الاستعمار الخارجى، الفرنسى فى الشمال الافريقى وسوريا ولبنان أو الانجليزى فى العراق والخليج واليمين أو الايطالى فى ليبيا وارتيريا أو قهر الملوك والسلاطين فى الداخل مثل ملك مصر، وفيصل الثانى. ولم تعد هى جماهير عبد الناصر فى أوج انتصاراته وتأميماته فى ١٩٥٦ ، والوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨ ، وبناء مصر الاشتراكى فى ١٩٦١ - ١٩٦٣ . وفى معارك الحلف الاسلامى فى ١٩٦٥ ، وجماهير ٩ - ١٠ يونيو ١٩٦٧ تغيرت أيضا وتبدلت. وأصبحت أمام جماهير الفقر والضنك وحوادث الأمن المركزى فى يناير ١٩٨٧ أو جماهير الانفتاح والاستهلاك فى عصر الثورة المضادة أو جماهير تجد تعويضا لها فى الصحوة الاسلامية، أبعد عمقا فى التاريخ وأكثر ارتباطا بثقافاتها الموروثة وأن لم تتخل عن مشروعها القومى كما جسدته الناصرية والقومية، جماهير الجزائر، وتونس، ومصر،والسودان، وحماه فى سوريا، والأردن.

يمكن أذن تطوير فكر البعث كما نشأ لدى المفكر الراحل من ناحية اليقظة القومية. فقد تيقظت الجماهير، وقامت بثورتها، وحققت استقلالها الوطنى. ثم خاب أملها، واستردت وعيها بعد أن رأت الحلم المجهض. لقد تم التفكير والتأمل، وقامت حركة البعث العربى وثارت قواه السياسية والشعبية. وعرف العرب أن لهم رسالة خالدة حتى قبل البعث. وفرضت القومية العربية نفسها خاصة فى الستينات كأيديولوجية على الساحة الدولية. وتوحد النضال العربى، وقامت محاولات رائدة لبناء الاشتراكية العربية [1] .ولكن الواقع ظهر أبلغ من كل فكر وتأمل، وبانت حدود الأيديولوجيات المعاصرة بما فى ذلك البعث سواء من حيث النظرية أو الممارسة،لدى النخبة أو عند الجماهير. وفرضت الرسالة الخالدة

---

(١) هذه هي موضوعات الجزء الأول من الكتابات الكاملة «في سبيل البعث».

نفسها على الساحة كحركة اسلامية تجتاح معظم البلاد العربية والاسلامية. ظهرت حدود القومية العربية، وتعثر البناء الاشتراكى وانقلب إلى انفتاح اقتصادى. وقمنا بمعركة المصير الواحد، معركة التحرر، واجتمعنا على منطلقات أساسية وكان منا ضحايا الوحدة ولم يمنع ذلك من وقوع النكسات القومية[١]. وقامت السلطات الدينية والسياسية باستعمال النظرة الحية للتراث أكثر مما قامت به قوى الثورة والمعارضة. وكثر الحديث فى الأصالة والمعاصرة حتى عم التكرار ومل الناس[٢]. لقد وضحت رسالة البعث وتساءل الناس عن السلوك الحزبى، وبدا الشعب العربى عازفا عن استئناف معركة التحرر، معارضا للفئات الحاكمة بلا استثناء. وظهرت ضرورة النضال ضد تشويه حركة الثورة العربية[٣]. كما ظهر التباين بين الوثائق الاساسية والواقع العربى المر. ووقع الخلاف بين العراق وسوريا إلى حد التكفير المتبادل والقطيعة بين ثقافتين عربيتين ثوريتين ينتسبان إلى نفس أيديولوجية البعث. وبدا المصير العربى مجهولا أمام أسرائيل الكبرى وانهيار أحد النظاميين العالميين الذى كان الحليف التقليدى للثورة العربية منذ قيامها حتى الآن. ووقع الصدام بين القومية العربية والثورة الاسلامية عن حق أو عن باطل، وهدأت النفوس، ولم تتحقق أهداف الصدام[٤].

يمكن أذن أعادة كتابة الموضوعات الرئيسية فى مؤلفات مؤسس حزب البعث وتحويلها إلى موضوعات مستقلة نشأت فى ظروف محلية ودولية خاصة وقد تغيرت ويعادصياغتها فى ظل المتغيرات المحلية والدولية الجديدة وبناء على اكتساب خبرات نصف قرن منذ انشاء البعث. فوضع العالم العربى قد تغير، تيقظ وثار ثم انكسر وخاب أمله. وأوضاع العالم الثالث الذى كان الوطن العربى فى بؤرته أيضا قد تغير، ناضل وتحرر كثورة وتعثر وخاب فى بناء الدولة الوطنية المستقلة. وانهار الاستقطاب الدولى بين النظاميين الأوليين، بين الاشتراكية حليفة الثورة العربية وظهيرها والرأسمالية عدوها. ويبدو أن العالم كله الآن متجه نحو نظام عالمى واحد، العالم العربى جزء مه وتابع فيه. والمشروع القومى العربى ذاته قد انقلب رأسا على عقب: من تحرير الأرض إلى احتلال مزيد من الأراضى، من التحرر ضد القهر إلى مزيد من قهر المواطن العربى، ومن الاشتراكية والعدالة الاجتماعية إلى مزيد من

---

(١) هذه هي موضوعات الجزء الثاني من الكتابات الكاملة «معركة المصير الواحد».
(٢) هذه هي موضوعات الجزء الثالث من الكتابات الكاملة «البعث والتراث».
(٣) هذه هي موضوعات الجزء الرابع من الكتابات الكاملة «البعث والقطر السوري»
(٤) هذه هي موضوعات الجزء الخامس من الكتابات الكاملة «البعث والعراق».

التفاوت بين الأغنياء والفقراء، ومن تجارب الوحدة الاندماجية الفوريةإلى مزيد من التجزئة أو الاكتفاء بمجالس التعاون، ومن الاستقلال الوطنى والهوية المستقلة إلى مزيد من التبعية والتغريب، ومن تجارب التنمية والتخطيط الوطنى المستقل إلى مزيد من غياب سيطرة الدولة على أدوات الانتاج، وبيع القطاع العام، وعودة رأس المال الأجنبى، وظهور الرأسمالية الوطنية التابعة أو الهاربة، ومن حشد الجماهير العربية وراء المشروع القومى إلى سلبيتها ولا مبالاتها وتحصنها ضد أى مشروع قومى سياسى جديد.

.ثانيا : من المباديء العامة إلي التحليل الكمي

أن مراجعة «العروبة والاسلام» لدى مؤسس حزب البعث هو حالة خاصة من وضع عام غالب على هذا الموضوع وعلى غيره. واذا ما تم تحليل الوضع العام تحت رؤية الحالة الخاصة بسهولة. فالأفكار الرئيسية لأيديولوجية البعث مازالت فى مرحلة العموميات والشعارات والمبادىء العامة. ويمكن بعد نصف قرن من التجربة الحزبية أن تنتقل إلى مرحلة التفصيلات الجزئية اعتمادا على معطيات الواقع واحصائياته الكمية. يمكن الانتقال من الوصف الكيفى إلى التحليل الكمى، ومن مرحلة اعلان النوايا إلى مرحلة التحقيق الفعلى. لقد انتهت مرحلة شحن الهمم، والتعبئة المعنوية، واذكاء الروح القومى، وايقاظ النفوس، وحشد الجماهير، ودق النواقيس، ونفخ الأبواق.فقد علا الصوت، وزاد الصراخ، العنتريات التى ما قتلت ذبابة. فالجماهير واعية، والروح يقظة، والحشود معبئة. أنما ينقص الاعداد والتكوين طبقا للمتغيرات المحلية والدولية الجديدة وحساب الامكانيات الذاتية أمام امكانيات العدو والعالم المحيط الذى نعمل فيه. كثر التكرار مع أنه يمكن دراسة موضوع واحد وتحليل بنيته ثم تركه إلى موضوع آخر بنفس الطريقة ثم وضع المبادىء العامة التى تنتظم الكل. أن الحرية والاشتراكية والوحدة لم تعد شعارات تطرح بل أصبحت موضوعات لعلوم متخصصة ومذاهب سياسية متكاملة: الليبرالية والاشتراكية وتجارب الوحدة وأسسها عبر التاريخ. ويمكن تحويل ايديولوجية البعث من مستوى الأدبيات الحزبية التى يكون الهدف منها تثقيف الكوادر الحزبية إلى مستوى الكتابات النظرية المحكمة، ومن مستوى الصحافة والبيانات والنداءات وخطب المناسبات إلى مستوى التحليل العقلى الموضوعى، ومن المقالات قصيرة النفس، صغيرة الحجم، وكلمات المناسبات إلى الدراسات العلمية المطولة للموضوعات الرئيسية التى تكون العناصر الرئيسية للايديولوجية السياسية، ومن أسلوب الحديث الشفاهى إلى أسلوب الكتابة والتحرير، ومن الأحاديث الصحفية والمقابلات إلى

وصف الظواهر وتشخيص الواقع، ومن الأرتجال العفوى إلى التأمل الفعلى المقصود. أدبيات الحزب هى أقرب الآن إلى الخطب السياسية للزعماء والقادة منها إلى الدراسات العلمية للعلماء المتخصصين. معظمها يبدأ بالنداء «أيها الرفاق» «يا أبناء الشعب العظيم» وليس بتحديد الموضوع أو المنهج أو الافتراض أو الاشكال[1].

وأيديولوجية البعث فى أطار الايديولوجيات المقارنة أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية، وإلى وضع ما ينبغى أن يكون أكثر من وصف ما هو كائن، وايجاب أكثر منها سلب، خطوات إلى الامام دون خطوة إلى الخلف، بناء قبل هدم، بحث فى مقومات النهضة دون معوقاتها، وتحليل لشروط التقدم دون تعمق كاف فى أسباب التخلف. هى أقرب إلى القفز إلى الأمام منها إلى العودة إلى الماضى، تجاوز للمراحل أكثر منها تحديد لطبيعة المرحلة التاريخية الراهنة. أن البحث فى كيفية التحرر من الاستعمار يتلو البحث فى أسباب ضياع الأرض واحتلالها وأخراجها من وجداننا القومى مع أنها موجودة فى أصولنا الأولى «اله السموات والأرض»، «رب السموات والأرض»، «وهو الذى فى السماء اله وفى الأرض اله»، خاصة وأننا أمام عدو يربط بين الله والأرض والشعب. وقبل الحديث عن الحرية والديموقراطية والدعوة لها البحث فى الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا المعاصر، تأليه الحكام، والتخلى عن حق الانسان الطبيعى فى حرية الفكر وممارساته الاجتماعية فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والنصيحة، ووظيفة الحسبة، تأكيداً لشعار النفى قبل الاثبات فى «لا اله الا الله». وقبل البحث فى الاشتراكية يسبق ذلك تحليل أسباب هذا التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء. فمنا أغنى أغنياء العالم ومنا أفقر فقرائه. فى حين تجعل الأصول الأولى المال مال الله، وتجعل الركاز أى ما يبطن فى الأرض، الذهب الأصفر والذهب الأسود ملكا للأمة، وتجعل فى أموال الأغنياء حقوق الفقراء غير الزكاة، وتشرع المصادرة والتأميم لصالح الناس، وتجعل الملكية وظيفة اجتماعية للاستثمار والانتفاع والتصرف وليس للاحتكار أو الاستقلال أو الاكتناز. وقبل البحث فى شروط الوحدة يأتى البحث فى أسباب التجزئة والقبلية والطائفية والشعوبية. وقبل البحث فى

---

(١) وذلك باستثناء النماذج القليلة من الكتابات المتميزة نوعياً مثل «موقفنا السياسي من الشيوعية» جـ٢ ص ٣١ - ٧٣ ثم أعيد نشرها في جـ٤ ص ١٣٥ - ٣٥٧ وكانت كتابات صلاح البيطار خاصة آخر تطور له في مجلة «الاحياء العربي» التي كان يصدرها من باريس تمثل تطورا ملحوظا في أيديولوجية البعث من الثلاثينات إلي السبعينات.

معدلات التنمية يبدأ البحث فى أسباب التخلف وغياب مفهوم الطبيعة مع أن الأصول الأولى تسخرها للانسان، وتصور الأرض خضراء لا صفراء ، حية وليست ميتة، جنة وليس صحراء. وقبل نداء الجماهير للحشد والتعبئة يتم البحث فى أسباب اللامبالاة والفتور فى حين تدعو الأصول إلى تحمل الأمانة وأداء الرسالة وخلافة الأنسان لله فى الأرض، والكدح والعمل والتعمير والاصلاح، وقبل الدعوة إلى الأصالة والهوية يبدأ البحث فى أسباب التبعية والتقليد للآخرين. فالتفكير السالب يبدأ قبل التفكير الموجب، والهدم يأتى قبل البناء(١).

ولا ضير من المثالية فى ذاتها. ففى المجتمعات التراثية تتحرك الشعوب بالأفكار قدر تحركها من أجل لقمة العيش. بل يحدث نفس الأمر فى المجتمعات الصناعية. فكانت ثورة الطلاب فى مايو ١٩٦٨ ثورة الفكر لتغيير مثل المجتمع الصناعى المتقدم وإيجاد البديل الفكرى لمشروعه الذى أوشك على الافلاس، أكبر قدر من الانتاج لا أكبر قدر من الاستهلاك لأكبر لأكبر قسط من السعادة. البداية بالفكر تظل باقية كالثورة الفرنسية. ولا يتغير شىء فى الواقع الا اذا تغير فى الفكر أولا. صحيح أن هذا الجيل يتصف بالوعى والأخلاق والأيمان ولكنها كلها صفات مثالية كما هو وارد حتى الآن فى الفكر العربى المعاصر لدى أنصار المثالية الغربية(٢). وتقترب من الفكر الاسلامى المعاصر خاصة عند سيد قطب ومصطلحاته وتعبيراته مثل كون الاسلام فكرة ترفع الانسان إلى مستواها أو استعلاء الأيمان أو العلو والشمول... الخ(٣). بل أن التشريع نفسه نابع من التوحيد وليس مجرد قانون وضعى كما هو الحال فى نظريات القانون والاجتماع والسياسة. هو الأصل يخرج من الفرع. كل ما يحدث فى الواقع فرع ينتج من أصول(٤). والأصل وجدانى كما تقول

---

(١) حاولنا في تحليلاتنا أخذ هذا المنهج منذ قضايا معاصرة «(جزءان) ١٩٧٦ - ١٩٧٧ حتي الدين والثورة في مصر» (ثمانية أجزاء) ١٩٨٩

(٢) وأشهرهم عثمان أمين في «الجوانية» أصول عقيدة وفلسفة ثورة ١٩٦٤

(٣) «عند ظهور الاسلام كانت قيمة المسلم في كونه مسلما لأن فكرة الاسلام كانت كفيلة برفعه إلي مستواها. وكان فساد المشرك في كونه مشركا بصرف النظر عن مواهبه فضائله لأن فكرة الشرك كفيلة بخفضه إلي دركها. وبتهديهم هذه الفضائل وتبديد تلك المواهب. وذلك هو الفرق بين فكرة خلاقة وفكرة عقيمة» جـ١ الجيل العربي الجديد ص ١٦٧

(٤) «فالواقع أن هذه الاصلاحات فروع لا بد لها من أصل تنتج عنه كما تخرج الازهار من الشجرة. وهذا الأصل نفسي قبل كل شيء. هو أيمان الأمة برسالتها وإيمان أبنائها بها. في الاسلام كان الايمان بالله واحد هو الأصل وعنه تفرعت كل الاصلاحات التي طرأت علي المجتمع وقلبته. ولم =

الحركة لاسلامية المعاصرة خاصة أبو الأعلى المودودى وسيد قطب وكل الدعاة. ولكن التشريع الاسلامى له أيضا أسسه المادية فى التعليل وكما وضح ذلك فى أسباب النزول. الشريعة الاسلامية شريعة وضعية لها أساسها فى الوضع المادى، والدفاع عن المصالح العامة أى ما سماه القدماء الضرورات الخمس: الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة (الدين)، والعرض (بما فى ذلك الكرامة الوطنية)، والثروة (المال). وليست الطريقة هى المادية الجدلية بالضرورة. هناك فرق بين الأسس المادية للحياة وبين مصالح الطبقات الخاصة. وهى أسس دائمة وتابعة مهما تغيرت الأديان المذاهب السياسية قديما أو حديثا.

وتخلو أيديولوجية البعث من الاشارات الواضحة والاحالالت المستمرة إلى الفلاسفة والمفكرين وواضعى المذاهب السياسية ومنظرى الايديولوجيات قديما أو حديثا، فى تراثنا القديم أو التراث الغربى حتى يمكن معرفة وضع أيديولوجية البعث ضمن الايديولجيات المشابهة أو المخالفة. فلا يوجد منظر لا يحاور منظرين آخرين. لقد حاور ماركس هيجل. وحاور جون استيوارت مل منظر اللبراليين الاشتراكيين فى عصره. وحار القوميون الأوربيون ممثلى النزعات المثالية والأممية. وأن نقد أفلاطون مرة فى آليته الزائفة أو الأشارة إلى تولستوى ودستويفسكى ثلاث مرات كغطاء حضارى للأمة الروسية فانه لا يكفى لحوار[١].

وتغيب البنية العامة لأيديولوجية البعث أو تحليل مفاهيمها النظرية الأساسية مثل الحرية

= يكن المسلمون الأولون في مكة يدرون أن موافقتهم علي توحيد الله والأيمان باليوم الآخر ستقودهم إلي الموافقة علي كل التشريع الذي فصله الاسلام فيما بعد، وتراهم بعد ذلك يطبقون هذا التشريع تطبيقا عفويا طوعيا منطقيا لأن موافقتهم الثابتة كانت ضمنية في الموافقة الأولي علي الأيمان بآله واحد. فكل ما يأمربه هذا الاله هو حق وعدل» جـ٢، الرسول العربي ص ١٤٩. «ومهما قيل في مناهضة قريش للاسلام يبقي العامل الرئيسي عاملا دينيا أي فكريا. وأن الآخذين اليوم بالطريقة المشرعة في تعليل الدين تعليلاً ماديا ليخالفون واقع التاريخ والنفس الانسانية من جهة، ويطعنون العرب من جهة آخري من أثمن مميزاتهم، في مثاليتهم. فلقد رأينا قريشا عندما اضطرتها مصالحها المادية أن تهادن الرسول في صلح الحديبية تصر علي أن تنكر عليه وحيه ودينه الجديد» نفس المصدر ص ١٤٩. «في ذلك الوقت دعا العرب إلي الأيمان باله واحد. فقادهم ذلك الأيمان إلي تحقيق الانقلاب الاجتماعي الاقتصادي الذي كانوا بحاجة إليه. فالاصلاح الاجتماعي كان فرعا ونتيجة للإيمان العميق بالدين. أما اليوم فان المحرك الأساسي للعرب في هذه المرحلة من حياتهم هو القومية» جـ١ معالم الاشتراكية العربية ص ٢٨٦

(١) يذكر مرة أفلاطون ونظريته الزائفة الآلية، في القومية العربية، جـ١ ص ١٣٩ وكتابات تولستوي ودستويفسكي وصلتها بالروح القومية حتي أصبحت الشيوعية مزيجا من التصوف الروسي والعلم الأوربي» موقفنا من النظرية الشيوعية جـ١ ص ١٧٩ - ٢٨١

والاشتراكية والوحدة بالرغم من الحديث المستمر عن هذه المصطلحات[1]. وتتداخل الموضوعات النظرية مع المسائل العملية. وتتكرر الموضوعات. ويتداخل التقسيم الجغرافى بين سورياو العراق. ويظهر موضوع التراث ليس فقط فى الجزء الثالث وحده بل فى باقى الاجزاء وبالتالى يصعب معرفة بنية أيديلوجية البعث أو تكوينها أو محاورها أو أسسها العامة. ويسهل أبراز بنية أيديولوجية البعث عن طريق تحديد الجهات الرئيسية الثلاثة التى تعيش الأمة فى وسطها: التراث القديم الذى تستمد منه الأمة مكونها الثقافى الرئيسى والذى حدد معالم شخصيتها القومية والذى مازال يمثل سلطة معنوية وسياسية أولى. والتراث الغربى الذى نعيش فى مواجهته، تراث الآخر الذى تتصارع معه والذى وفد إلينا منذ فجر النهضة العربية الحديثة، بما له وما عليه، بتقليدنا إياه ورفضنا له وانتقائنا منه ما يتفق مع الموروث الأول. والثالث الواقع المباشر الذى نعيش فيه والذى يمدنا بالتحديات الرئيسية للعصر، التحرر من الاستعمار، التنمية ضد التخلف، الحرية ضد الطغيان، الاشتراكية ضد التفاوت الشديد بين غنى الأغنياء وفقر الفقراء، هذا الواقع المباشر الذى نستلهم التراث القديم لفهمه أو للثورة عليه، والذى نستدعى التراث الغربى لتقويته أو كبديل عنه. ومن هذه الجبهة الثالثة تخرج أيديولوجية البعث حتى تتوراى الجبهتان الأوليان: التراث القديم، والتراث الغربى. فلا يظهر التراث القديم الا استلهاما للاسلام وللثقافة الاسلامية، ولا يظهر التراث الغربى الا معاداة للشيوعية. والجبهة الأكثر أهمية هى الثالثة أى الواقع المباشر تتلوها

---

(١) تخلو الأعمال الكاملة لميشيل عفلق من هذه البنية. فالجزء الأول بلا موضوع، ليس له عنوان. مع أن أبوابه السبعة ذات موضوع. الأول أفكار وتأملات، والثاني حركة البعث العربي، والثالث البعث العربي والانقلاب، والرابع الرسالة العربية الخالدة، والخامس في القومية العربية، والسادس حول وحدة النضال العربي، والسابع في الاشتراكية العربية. فيمكن القول أن الجزء الأول في أيديولوجية البعث أو في المفاهيم النظرية أو في النظر. في حين للجزء الثاني عنوان هو «معركة المصير الواحد» وهو أقرب إلي العمل والممارسة في أربعة أبواب. الأول منطلقات أساسية، والثاني معركة التحرر، والثالث معركة الوحدة، والرابع النكسات القومية. وللجزء الثالث عنوان البعث والتراث» ويدور حول تاريخ الأمة في بابين رئيسيين. الأول النظرة الحية للتراث، والثاني الأصالة والمعاصرة. وللجزء الرابع عنوان «البعث والقطر السوري» في خمسة أبواب. الأول رسالة البعث، والثاني في السلوك الحزبي، والثالث الشعب العربي في معركة التحرر، والرابع الشعب العربي والفئة الحاكمة، والخامس النضال ضد تشويه حركة الثورة العربية، وللجزء الخامس عنوان «البعث والعراق» في أربعة أبواب: الأول وثائق أساسية، والثاني العراق وبناء التجربة البعثية الناضجة، والثالث البعث والمصير العربي، والرابع معارك القادسية وآفاق المستقبل.

الثانية أى الموقف من الغرب. تتلوها الأولى وهى الموقف من القديم. وتصب الثانية، الموقف من الغرب وتمايز الأنا عن الأخر فى الثالثة أى هوية الواقع المباشر المستقلة. كما تصب الأولى أى الموقف من التراث القديم فى الثالثة أى الواقع العربى المباشر، فالأسلام أحد مكونات الشخصية العربية. وقد كان أحد نتائج عدم أعطاء الأولوية المطلقة للجبهة الأولى، الموقف من التراث القديم. هو عدم الربط بين الظواهر الحالية وجذورها فى التراث القديم. فبناء الواقع الحالى قائم على جذور قديمة. وكل ما نعانى منه من أزمات فى الحرية والديموقراطية والتجزئة والتخلف واللامبالاة له جذور ممتدة فى التراث القديم بعد أن تحول إلى مخزون نفسى وبنية اجتماعية. كما أن التراث الغربى بالرغم من تمايزه باعتباره تراث الآخر الا أن بعض تياراته قد تسربت منه إلى الواقع المباشر مثل فلسفات فشته وهيجل ونيتشه وبرجسون ومونييه ودستويفسكى وهى ما شعر جيل الثلاثينات والرعيل الأول من مفكرى البعث الحاجة إليه. قد نكون ما زلنا فى حاجة إلى هذه المثالية الذاتية النشطة الفعالة كما هو الحال عند أقبال. وقد نكون فى حاجة إلى تحليل اجتماعى كما هو الحال عند ماركس. وقد نكون فى حاجة إلى تحليل اللغة والقضايا المعرفة خطابنا كيف يتكون وكيف يبنى؟ وقد نكون فى حاجة إلى تحليل الخبرات الشعورية لتى نحياها كى نعرف مكونات وعينا القومى وماهياته المستقلة فيه.

ثالثا: من وحدة الأهداف إلي اختلاف الوسائل

والأهداف التى حددتها أيديولوجية البعث مازالت هى الأهداف منذ الجيل الماضى حتى هذا الجيل، وربما لأجيال قادمة. ولكن قد يقع الخلاف فى الوسائل. لا ضير من طموح البعث. فالطموح ثقة بالمستقبل، وتجاوز للحاضر، وتحرر من الماضى. ولكن العبرة بالكيفية، بالسلطة السياسية أو بتثوير الثقافة، بالحزب السياسى أو بالمدرسة الفكرية، بالانقلاب العسكرى أو باعداد الجماهير[1]. هناك الفاظ ومصطلحات أخرى يمكن اسقاطها ثم استبدال ألفاظ أخرى بها مثل لفظ «انقلاب». صحيح أنه يعنى ثورة بالفارسية والاردية. وربما انتشر هذا المعنى فى الشام عامة والعراق خاصة لقربه من إيران. وصحيح أيضا أن حركة التحرر العربى فى بداياتها الأولى فى الثلاثينات أثناء نشأة حزب البعث كانت تتحمل هذا المعنى. فمن منا لم يكن يبغى تحقيق الثورة حتى ولو بطريقة الانقلاب؟ وأن

(١) «طموح البعث» جـ١ ص ٥٦- ٥٩

الانقلابات التى شهدها العالم العربى منذ أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات وحتى الآن لدليل على ذلك. بل أن لفظ «الثورة» لم يعد يطابق مشاعر الجماهير كما كان فى الخمسينات والستينات. وما قد يطابق الآن هو تعبير «التغير الاجتماعى». فما أسهل أن تقوم ثورة ولا يحدث تغير اجتماعى أو يحدث حراك اجتماعى إلى الخلف، مزيد من غنى الأغنياء وفقر الفقراء. وما أسهل أن يحدث تغير اجتماعى دون أن تقع ثورة. فالتغير الاجتماعى نحو مزيد من مشاركة الفقراء فى أموال الأغنياء ومزيد من مشاركة الجماهير فى نظم الحكم هى الثورة الدائمة. لذلك يمكن بسهولة وعن حق أسقاط لفظ «انقلاب» الشائع فى كتابات البعث حتى تعود الشعوب إلى أخذ مصائرها بايديها بالطرق الديموقراطية وأساليب النضال الشرعى. ويمكن نفس الشىء فى كتابات الاسلاميين خاصة كتابات المودودى مثل «منهاج الانقلاب الاسلامى» وكأنه سيد قطب فى «معالم فى الطريق»، جيل قرآنى فى جديد، يقلب الحق باطلا، ويقضى على حكم الطاغوت والكفر والجاهلية. وكيف تكون للكلمة معنى أيجابى دائما دون أى معنى سلبى مثل السيطرة على الحكم من خلال العسكر ونهاية الدستور والمؤسسات الشرعية فى البلاد[1]. ويمكن للفظ الانقلاب أن يتحمل هذه الازاحة. فالأنقلاب فى مصر فى ١٩٥٢ لم يكن انقلابا بل ثورة.

ويمكن مزيد من التعمق فى الوعى التاريخى.فالوعى السياسى هو وعى تاريخى بالأصالة.وقد يكون أحد أسباب تعثرنا فى السياسة هو نقص فى وعينا التاريخى.كما أن شق الأمة إلى نصفين:سلفيين وعلمانيين هو خطأ فى تحليل الوعى التاريخى.فلا الحاضر يمكن أرجاعه إلى الماضى كما تبغى السلفية ولا إلى المستقبل كما تبغى العلمانية. الحاضر هو الحاضر بين الماضى والمستقبل، مهمة جيل محدد فى ظروف محددة. يكثر الحديث عن أن البعث حركة تاريخية،عن الدور التاريخى الحزب البعث، وأن الوحدة ثورة تاريخية، عن

---

(١) «حاجة الأمة إلي الانقلاب، وقد حان الوقت لتحقيقه» جـ٢ ص ١٧. «النضال الإيجابي سبيل الجيل الجديد إلي تحقق الانقلاب العربي» جـ١ ص ٣٩ - ٤١. ثم أصبح اللفظ موضوع الباب الثالث كله «البعث العربي والانقلاب» جـ١ ص ٦٧ - ١٠١. ويتضمن «حزب الانقلاب» ص ٦٧ - ٧١. «البعث العربي هو الانقلاب» ص ٧٢ - ٧٦. «التنظيم الانقلابي» ص ٧٧ - ٧٩، «الزمن والحركة الانقلابية» ص ٨٠ - ٨٢، «حول الانقلاب» ص ٩٤ - ٩٥، «علاقة التنظيم بالعمل الانقلابي» ص ٩٩ ١٠١، وأيضا في الجزء الثاني «سبيل وعي انقلابي» ص ٢٩ - ٣٠، طبيعة الحكم في مصر أو بين التقدمية والانقلابية» ص ١٠١ - ١١٦

فرصة العمل التاريخى، والمؤامرة التاريخية على حزب البعث، والمسؤولية التاريخية،والمؤامرة والرد التاريخى وتحقيق الارادة التاريخية دون أن نعرف مسار هذا التاريخ، متى يبدأ وإلى أين ينتهى؟ما هى مراحله وما هو قانونه؟وفى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟[١]

وقد تظل أهمية الحزب باقية. وهو القادر على تجنيد الجماهير وحشد قواها. هو عصب الأمة ومحرك الدولة وباقى هيكلها. ومع ذلك لا يكون الحزب الا قطريا لأنه تعبير عن مسار الحركة الوطنية فى كل قطر وتكوينه السياسى. أما الحزب القومى فانه اشتراك فى الأهداف العامة أن وقع الاختلاف فى الوسائل من قطر إلى قطر. هذا يفضل تجربة الحزب الواحد القائد الرائد، مجسد الطليعة الثورية، حاملة نضال الجماهير، وذلك يفضل تجربة التعددية الحزبية والحوار الوطنى بحيث يكون الحزب القائد هو البوتقة التى تنصهر فيها باقى الاحزاب من أجل الوصول إلى أجماع وطنى. هذا يفضل تجربة ثورية علمانية لا يكون للدين فيه ألا دور الدعاية مثل غيره من نشاطات الذهن مثل الفن بشتى أنواعه. وذلك يفضل تجربة دينية شعبية تقوم على استنفار الصحوة الاسلامية وجعل الاسلام وحده أو بالتحالف مع باقى القوى الوطنية هى نقطة الانطلاق الحزبى والبناء السياسى. هذا يفضل الصحافة القومية التى تخضع لسلطات الدولة وذلك يفضل الصحافة الحرة بما فيها من قدرة على النقد والنصح والتوجيه والمعارضة[٢].

وتظل مبادىء الحرية والاشتراكية والوحدة قائمة كأهداف مرحلية وأهداف استراتيجية وأن اختلفت التصورات لها ووسائل تحقيقها. فالحرية أولا قدرة على التفكير، واحترام الرأى الآخر، نبذ الخوف، ورفض امتلاك الحقيقة كلها، ونبذ الفرقة الناجية، ورد الاعتبار إلى الفرق الهالكة، وقضاء على الجذور التاريخية التى تمنع من حرية المواطن. والاشتراكية أولا

---

(١) «البعث العربي حركة تاريخية» جـ١ ص ٤٧ - ٤٩ «الدور التاريخي لحركة البعث» ص ٦٠ - ٦٣، «٥ حزيران وفرصة العمل التاريخي» جـ٢ ص ٣٣٧ - ٣٤٢، «المؤمراة التاريخية علي حزب البعث» ص ٣٦١ - ٣٦٦، نداء المسؤولية التاريخية» ص ٣٧٩ - ٣٨٤، «حول مقال نداء المسؤولية التاريخية» ص ٣٨٥ - ٣٩٢، «المؤامرة والرد التاريخي» ج٣ ص ١٥٥ - ١٦٦، «الموقف المسؤول أمام التاريخ» جـ ٥ ص ١٥٣ - ١٥٧، «تحقيق الارادة التاريخية للأمة العربية» ص ٣٦٢ - ٣٦٥

(٢) لم يزر المفكر الراحل مصر كثيراً لأن جماهيرها اسلامية «باستثناء القاهرة ١٩٥٧ مع عدد من المتثقفين والطلبة العرب ومن بينهم الماركسيون والقوميون وأيضا في حديث في اجتماع طلبة الأردن في القاهرة «معركة الوحدة في العراق» جـ١ ص ٢٦٨ -٢٧٣. كما زار المغرب قليلا أيضا، مرة في احتفالات العمال بذكري أول آيار ١٩٦٠ انظر «الشعب العربي الواحد»

قدرة على رفض تصور العالم على طبقات، وهدم للتصور الهرمى للعالم، وقضاء على مفهوم الأعلى و الأدنى، وتحول من التصور الرأسى للعالم إلى التصور الأفقى، ومن الأعلى إلى الأدنى، ومن الخلف إلى الأمام. والوحدة أولا أبراز للتصور الوحدوى للعالم الذى يقوم على الاله الواحد الذى تنعكس صورته على الأمة الواحدة. فالتوحيد تصور للعالم قبل أن يكون وحدة سياسية(١).

ويظل العداء بين القومية العربية من ناحية وبين الاستعمار والصهيونية من جانب قائما إلى الأبد نظرا لتباين الأهداف. فلا بقاء لأحد الجانبيين الا بفناء الآخر. فالاستعمار سيطرة، والقومية العربية تحرر. والصهيونية احتلال استيطانى وعدوان وتوسع، والقومية العربية تحرر وسلام. الاستعمار عنصرية وطنية ورغبة فى احتواء المركز المستمر للأطراف. والقومية العربية رسالة أنسانية ترد الاعتبار للأطراف حتى تنشأ مراكز متعددة للتطور البشرى. والصهيونية عنصرية صريحة ومعلنة لا تعترف بأحد سواها، دينا أو شعبا أو قومية، والقومية العربية رسالة انسانية خالدة تضع الشعوب والأجناس والأديان كلها على مستوى واحد من الاحترام المتبادل. وذلك يحتاج إلى أعادة كتابة التاريخ مرة للأنا، القومية العربية والاسلام، ومرة للآخر، الاستعمار والصهيونية، وتحديد جدل الأنا والآخر عبر التاريخ، بعد وضع المبادىء وأعلان النوايا(٢).

والعداء للرأسمالية قائم وأن كان العداء للشيوعية أوضح فى كتابات مؤسس الحزب. فالخطر الماثل أمام القومية العربية هى الرأسمالية وليس الاشتراكية أو الشيوعية. ولكننا لا نجد نقداً للرأسمالية قدر ما نجد نقداً للشيوعية. لذلك يمكن أعادة النظر فى عداوات أيديولوجية البعث التقليدية، الشيوعية كعدو دائم للقومية العربية كما تجلى فى صراع ناصر وخروشوف فى دمشق ١٩٥٨ والتراشق بالخطابات حول القومية العربية هل لها مضمون رجعى كما تقول الشيوعية أم مضمون تقدمى كما هو الحال فى القوَمية العربية؟ فالشيوعية غربية. وهى تنفى الرسالة العربية الخالدة، وتربط العرب بالعالم ربطا متخربا خطرا، ولا تفهم أمراض المجتمع العربى(٣).

---

(١) انظر حوارنا مع الجابري حول الوحدة العربية بعنوان «أجعل الآلهة الها واحدا. أن هذا الشيء عجاب!» حوار المشرق والمغرب، دارتوبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠

(٢) وقد حاولنا ذلك في كتابنا «مقدمة في علم الاستغراب» لوضع هذا الجدل بين الأنا والآخر عبر التاريخ، مدبولي، القاهرة ١٩٩١

(٣) «موقفنا من النظرية الشيوعية» جـ١ ص ٢٧٩ - ٢٨١، «موقفنا السياسي من الشيوعية» جـ٢ ص ٣١ - ٧٣. والنص الأول هو نفس النص في جـ٤ ص ٣٤٥ - ٣٥٧.

كما يمكن أعادة النظر فى العدواة لسوريا ومصر. فاذا كنا فى مرحلة تجميع القلوب، وتناسى الخلافات الجزئية فى سبيل القضية العامة والهدف المشترك، والتخلى عن التناقضات الثانوية بين العراق سوريا أو بين العراق وسوريا من ناحية ومصر من ناحية أخرى من أجل الدخول فى التناقض الرئيسى بين القومية العربية من ناحية والاستعمار والصهيونية من ناحية أخرى فإن تضييع الجهد والوقت فى اذكاء العداوات السياسية التقليدية والاتهام بالتحريف والخيانة هو أيضا وضع لأيديولجية البعث على مستوى الشعار وأعلان المبادىء والنوايا. المهم هو تحليل الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى أدت إلى هذا الخلاف فى السياسات العامة وفى الممارسات السياسية. بل أنه يمكن توجيه انتقادات إلى ممارسات الحزب فى العراق قدر توجيهها إلى ممارسات الحزب فى سوريا وإلى انقلاب الثورة على نفسها فى مصر، وإلى خفوتها فى اليمن، وعدم شعبية الحزب الحاكم فى الجزائر. فهناك استقلال لأيديولوجية الحزب عن الممارسات السياسية للدولة. وهناك فرق بين الاستراتيجية العامة للحزب والتكتيك السياسى للنظم الحاكمة. أن الهجوم على زعيم عربى أو مدح زعيم عربى آخر لهو خلط بين أيديولوجية الحزب الدائمة وبين الأخطاء فى الممارسات السياسية. وكيف يصبح القائد المؤسس بطلا فى العراق وخائنا فى سوريا؟ أن الخلاف بين الأنظمة السياسية شىء ووحدة أيديولوجية الحزب شىء آخر(١).

---

(١) هناك هجوم علي حكام سوريا وليبيا ومصر والعراق وثناء علي حكام آخرين. فالهجوم علي حافظ الأسد «أن وقوف نظام حافظ الأسد مع إيران ضد العراق هو كبير الكبائر ولطمة من العار التي لا تمحي» تثبيت الخيارات الأساسية في النهضة العربية جـ٣ ص ٢٣١، وعلي عبد الكريم قاسم «١٧تموز تجسيد لمفهوم البعث للبطولة» جـ٥ ص ٧٣٤، وعلي القذافي «وما يرتكبه نظام القذافي من مآسي بحق الشعب الليبي خيانة سافرة بحق لأمة العربية وتخريب لعلاقاتها مع الشعوب الأفريقية الصديقة»، معركة المستقبل العربي جـ٣ ص ١٨٧. أما الهجوم علي السادات والحياد وناصر الأول فكثير. وهناك مدح دائم للرفيق صدام حسين «تحية لقائد المعركة الرفيق صدام حسين الذي حقق من خلال تجربة ثورة البعث في العراق ومن خلال هذه المعركة صورة العراقي والعربي الجديد والأنسان القادر علي حمل الرسالة»، معركة المستقبل العربي جـ٣ ص ١٨٩، «تحية لقائد النصر الرفيق العزيز صدام حسين»، ولادة مرحلة جديدة للأمة جـ٣ ص ٢٠٩، وللرفيق أحمد حسن البكر والرفيق طه الجرزاوي «فإنني أحيي بهذه المناسبة الرفيق الكبير الرئيس أحمد حسن البكر والرفيق الذي يجسد طموح الشباب العربي الرفيق صدام حسين. كما أحي رفيقنا الذي يشتغل ويعمل بهمة لا مثيل لها الرفيق طه الجرزاوي والذي سمعت كثيراً وأنا بعيد عن نشاطه وتفانيه في عمله»، يجب أن يكون طموحنا كبيراً، وأن نبني تجربة رائدة جـ٥ ص ١١٠، وأيضا للرفيق أبو هيثم (أحمد حسن البكر) جـ٥ ص ٥٢ - ٥٣

رابعاً : من الدين والقومية إلي الدين والثورة

يبدو أحيانا اللجوء إلى القومية العربية على أنه الدفاع نحو شيء، بعيداً عن شيء آخر. رد فعل على فعل، تجنب للخاص وأدماجه فى العام. ولما كانت القومية رد فعل على تأزم الاسلام كثورة ونهضة فإنه صعب تحديدها إيجابا ألا بمفاهيم مثالية عامة مثل الحب أو غيبية مثل القدر أو حضارية مثل الثقافة والتاريخ والاسلام[١]. فهى ليست عنصرية تقوم على الدم بل روحية تستمد من التاريخ والثقافة المشتركة، وتفسح المجال للدين كأحد مكوناتها. فالقومية تعطى الدين وتفرزه . تشمل كل شيء، الفن والتاريخ والثقافة والعلم والأدب والدين...الخ[٢]. ومن ثم يكون السؤال العلمى: هل صحيح أن الدين افراز القومية؟ وهل ينطبق ذلك على حالة العروبة والاسلام فيكون الاسلام افرازاً للعروبة ونتاجاً لعبقريتها؟ ألاويكون ذلك أقرب إلى التصور الوضعى بأن الدين نتاج المجتمع. وقد يمتد السؤال إلى أديان وقوميات أخرى مثل اليهودية. هل اليهودية نتاج للقبائل العبرانية؟ وماذا عن اليهودية الأنسانية العامة كما مثلها إبراهيم وانفصاله عن قومه بسبب هذا التفسير القومى العنصرى لليهودية وايثاره تفسيرا عاما شاملا انسانيا للانسانية جمعاء؟ لذلك كان إبراهيم أول المسلمين، ضيف مسلما، وكانت ملة إبراهيم هى ملة الإسلام. يبدو أن الخطأ فى تصور العلاقة بين الدين والقومية وعدم دقة أنماط العلاقات فى حرف العطف واو. فالعلاقة الشائعة هى علاقة علة بمعلول. وفى هذه الحالة تكون القومية علة والدين معلولا، والعروبة علة والاسلام معلولا.

ومع ذلك يتحدد الدين بالقومية والقومية بالدين اتحاداً عضويا. والأمر لا يخص العرب

---

(١) «القومية حب قبل كل شيء» جـ١ ص ١٣٣ - ١٣٤، «القومية قدر محبب» ص ١٣٥ - ١٣٦

(٢) «أعطت (القومية) الدين بصورة عامة كدين دوره المشروع في حياة البشر وتاريخهم وتطورهم. وأعطت الاسلام الدين العربي، الدين الأنساني، أعطته المكانة الأساسية في تكوين قوميتنا» أصالة الأمة قوة نضالية متجددة جـ٣ ص ٣٠. «الحياة القومية في نظرنا تشمل كل شيء والعقيدة الدينية داخلة في تكوينها دخولا عضوياً» جـ٣ ص ٣٠. «القومية في نظر البعث هي المضمون الجامع لكل شيء، هي المستوعبة. والدين جانب أساسي من جوانبها... بعث القومية يرافقه بعث الدين... طبيعي أن الأمة عندما تنهض وتشعر بوجودها تشعر بشخصيتها، تشعر برسالتها ونهوضها.. فالدين شيء أساسي في الحياة، الناحية الروحية الأخلاقية، فعندما تنهض الأمة نهوضا سياسيا واجتماعيا لابد أن تنهض نهوضا دينيا «طموح البعث أن يكون حركة حضارية» جـ٥ ص ٢٧٤

وحدهم بل كل القوميات الأخرى وهو ما تقوله اليهودية. ويكون الفرق فقط فى الفرق بين الرسالة الانسانية فى حالة العرب، والرسالة القومية فى حالة اليهود. واذا كان الدين والقومية شيئا واحدا فلا تصادم بينهما. كلاهما ينبعان من القلب. وكلاهما يصدران عن ارادة الله، خاصة اذا كان الدين يمثل عبقرية القومية. الدين ابداع للقومية مثل الفن والفكر والثقافة والأدب. وسوف يجد القوميون أنفسهم يوما أنهم الوحيدون المدافعون عن الاسلام. لا دين بلا قومية ولا قومية بلا دين. الدين بلا قومية أيديولوجية دينية رجعية، والقومية بلا دين علمانية غربية على المجتمعات العربية. لا صعوبة اذن فى فهم الموقف الايجابى من الدين وعلمانية البعث. فالاسلام هو بطولات الشعب العربى، نتاج القومية ونسيجها. أما العلمانية فتخص الدستور والقوانين التى تتفق مع العصر[1] فلا الأيديولوجيات الدينية الأممية يمكن أن تعيش بدون القومية، ولا القوميات الشوفينية يمكن أن تعيش بدون الدين. كلاهما مجزىء لا يستطيع شحذ القوى الخلاقة لأمة أو القيام برسالة.[2] والعلمانية أيضا مستحيلة لأنها تعنى فصل الدين عن الحياة وهو ما يناقض بزوغ الدين فى الحياة القومية العلمانية وأثر من آثار التجربة الغربية ورد فعل على الكهنوت فيه مثل الماركسية والليبرالية فى ادعائهما التحرر من الدين واهمال كل شىء يتعلق بالدين والتراث. وكانت الحجة فى نقل هذا الأثر تعدد المذاهب والطوائف فى الوطن العربى. يستحيل أن يكون الدين خاصا بجماعة أو هيئة أو مؤسسة كما حصل فى أوربا لأنه جزء

---

(١) «لا خوف أن تصطدم القومية بالدين فهي مثله تنبع من معين القلب وتصدر عن ارادة الله. وهما يسيران متآزرين متعانقين، خاصة اذا كان الدين يمثل عبقرية القومية وينسجم مع طبيعتها» القومية حب قبل كل شيء جـ١ ص ٣٤. «وأن في مقاومة القومية بالدين كأنها شيء مستقل عن الدين التقاليد والفن مع أنها التربة التي تنمو فيها مواهب أمة ما في كل الميادين» القومية قدر محبب جـ١ ص ١٣٨ «ولسوف يجيء يوم يجد فيه القوميون أنفسهم المدافعين الوحيدين عن الاسلام، ويضطرون لأن يبعثوا فيه معنى خاصا أذا أرادوا أن يبقي للأمة العربية سبب وجيه للبقاء» ذكري الرسول العربي، جـ١ ص ١٤٨

(٢) «الأيديولوجيات التي تفصل العقيدة الدينية عن العقيدة القومية والثورة القومية بكل متطلباتها هذا شيء مجزأ سطحي» أصالة الأمة قوة نضالية متجددة جـ١ ص ٣٠ وأيضا فهم التراث بالفكر الثوري والمعاناة النضالية جـ٣ ص ٤٢ - ٤٣ «أنقذ (البعث) القومية العربية من مفهومين منحرفين: مفهوم القومية المجردة الذي يفرض عليها الاصطناع والفقر ومفهوم القومية الدينية الذي يقضي عليها بالتناقض والتلاشي»، «العرب بين ماضيهم ومستقبلهم» جـ١ ص ١٧٥

من الحياة القومية. ليس الدين فقط أمور تتعلق بشؤون الآخرة. فجوهره حركة تطهير وتنقية للمجتمع ورجوع إلى صفاء البديهة والفطرة والتجاوب مع القوانين الحياة. فالعلمانية فى البعث ليست فصل الدين عن الدولة كما هو فى الغرب ولا انشاء دولة دينية كما كان الحال فى الغرب فى العصر الوسيط بل انشاء دولة قومية الدين جزء أساسى فيها كروح، فى فكرها وأخلاقها بصرف النظر عن تعددية الديانات وحرفية النصوص(١). لا تعنى العلمانية تجمع فئات وطوائف متباينة بل الانسجام الحقيقى الفكرى والروحى بينها. لقد عادت أوربا الاسلام والقومية نظرا لارتباطهما معا بالتقدم والتحرر من الاستعمار. فلما فصلت أوربا القومية عن الدين وقعت فى القومية العنصرية العرقية. فقد دخل الدين على أوربا من الخارج، أجنبى عن طبيعتها وتاريخها. لم ينزل بلغتها القومية، ولم يتحدث عن آمال وتطلعاتها على عكس الاسلام الذى نزل ليخاطب العرب فى شؤون الدنيا وليس فقط فى أمور الآخرة. فاندمج مع شخصيتهم، أصبح جزءاً من وجدانهم ومن تصورهم للعالم ومن لغتهم وآدابهم وتاريخهم. لذلك لا يمكن فصل الدين عن الدولة. وكل حامل لهذه الدعوة فهو متغرب مقلد لتجربة الغرب. والتوحيد بينهما يقوم على أسس سليمة وبأساليب صحيحة فى تاريخ الأمة، وصلة الماضى بالحاضر، والعروبة بالاسلام. الدين جزء من حياة العربى، وإيمانه أحدى صفاته المميزة. لا يمكن فهم الايمان الا بالقيم الروحية. أن الأزمة تقع فى مفهومين منحرفين للقومية العربية، مفهوم القومية المجردة ومفهوم القومية الدينية. الاسلام دين مادى كغيره من الأديان. والاسلام من حيث هو حركة روحية امتزاج بتاريخ العرب وعبقريتهم. فهو ليس مفروض فرضا بل نابع من الارادة الحرة وصلة العرب بتاريخهم. تعنى العلمانية اذن الحرص على الاتجاه الروحى الأخلاقى وليس الوقوع فى أيدى الجهل والتخلف والسطحية. العلمانية مضمون وليس صورة. لذلك كان شعار «الدين لله والوطن للجميع» متعارضا مع التراث كتجربة نضالية للأمة العربية وابداعها الرئيسى.

---

(١) «نحن أمة عربية لها ديانات مختلفة ولها حضارات مختلفة... علينا أن نتعامل مع هذا العصر ومع هذه الانسانية... فلا يمكن أن نتقيد بحرفية النصوص أو نرجع إلي أمور تكون هي عامل تفرقة، وقد تكون مظهر تخلف بدلا من أن تكون عامل نهوض. هذا هو المقصود بالعلمانية. العلمانية تريد أن تبني مجتمعا قوميا ودولة قوية لا تفرق بين المواطنين، تحترم حرية كل الفئات، وكل المذاهب والمعتقدات. ليس هناك تمايز أو تمييز بين فئة لها امتيازات علي فئة أخري. الكل في عرف القانون، في عرف الدولة، متساوون» طموح البعث أن يكون حركة حضارية جـ٥ ص ٢٧٤ - ٢٧٨

فالدين ابداع من القومية ولا يمكن أن يتعلق بالله وحده دون المجتمع[1]. كانت العلمانية يوما شعارا تقدميا ولم يعد الآن كذلك، لأنها تطالب الأغلبية بالتخلى عن تراثها، وتحرم الطوائف غير المسلمة من تراثها العربى. ولكن هل يكفى أن يكون الدين تراثا، روحيا، أخلاقياً خاصة اذا كان الاسلام فى الأذهان؟ وماذا عن البناء الاجتماعى والاقتصادى فى الاسلام؟ أليس ذلك تحويلا للاسلام إلى تصور مسيحى؟

وبهذا المعنى يصبح البعث هو المجسد لهذه الوحدة العضوية بين القومية والدين، بين العروبة والاسلام قبل أن تصبح أيديولوجية البعث بديلا عنهما معا، وصياغة عصرية جديدة لهما معا، ووريثا للعروبة والاسلام بطاقاتهما المتجددة. يستمد البعث العربى أولا حركته من الاسلام[2]. وهو تجديد لهذا النموذج الذى هو الاسلام مادام جوهر الاسلام هو ارجاع

---

(١) «العلمانية التي نطلبها للدولة هي التي بتحريرها الدين من ظروف السياسة وملابساتها تسمح له بأن يتحالف في مجاله الحر في حياة الأفراد والمجتمع وبأن تبعث فيه روحه العميقة الأصيلة التي هي شرط من شروط بعث الأمة» العرب بين ماضيهم ومستقبلهم جـ١ ص ١٧٥ - ١٧٦. «الدين لله والوطن للجميع كان شعار تقدميا استطاع أن يوحد فئات الشعب وطوائفه في وجه المحتل الأجنبي، استطاع أن يحقق نوعا من الوحدة الوطنية» نفهم التراث بالفكر الثوري والمعاناة النضالية جـ٣ ص ٤٤. «لذلك فإن هذا المفهوم للعلمانية الذي كان في وقت ما خطوة تقدمية أمس عامل تشويه وخنق لانطلاقة الأمة علي المستوي الحضاري والأنساني. كان ذلك المفهوم يسئ من ناحيتين ١- يطلب من الأكثرية الساحقة من الجماهير العربية، وهي مسلمة، أن تنسي او تقفل التراث القومي ٢- حرمان الطوائف الأخري من غير المسلمين من التراث العربي الذي هو تراثها، وبالتالي أبعادها عن تحقيق شخصيتها الكاملة وتركها فريسة للأيدي والتوجيهات الأجنبية» جـ٣ ص ٤٥. «للعرب جميعا تراث قومي واحد يشتركون فيه بصرف النظر عن العقيدة الدينية وأن كان هذا التراث أيضا عقيدة بالنسبة إلي الأكثرية» جـ٣ ص ٤٥

(٢) «وبهذا المعني تستلهم حركة البعث العربي من الاسلام تجدده وثورته علي القيم الاصطلاحية..» العرب بين ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم جـ١ ص ١٧٥. كما حطم الاسلام أصنام الوثنية وأعلا حكمة التوحيد كذلك رسالة البعث هي التوحيد والوحدة»، نفهم التراث بالفكر الثوري والمعاناة النضالية جـ٣ ص ٤١. «نظر (البعث) إلي تراثه الروحي من خلال الأمة العربية، وأعطي المعني الحي الثوري الذي يمكن أن يكون أساس الثورة العربية الحديثة. فالفهم العميق للدين والفهم العميق للاسلام كدين وتراث عربي ثوري حضاري هذا الفهم أوصل إلي.. الحياة العربية الحديثة»، طموح البعث أن يكون حركة حضارية جـ٥ ص ٢٧٤ - ٢٧٥ وأيضا معركة المستقبل العربي جـ٣ ص ١٨٠ - ١٨١، «في ذلك الوقت دعي العرب إلي الأيمان بأله واحد. فقادهم ذلك الأيمان إلي تحقيق الانقلاب الاجتماعي الاقتصادي الذي كانوا بحاجة إليه. فالاصلاح الاجتماعي كان فرعا نتيجة للأيمان العميق بالدين. أما اليوم فإنه المحرك الأساسي للعرب في هذه المرحلة من حياتهم هو القومية» معالم الاشتراكية العربية جـ١ ص ٢٨٦

النقاء للانسان فى المجتمع وازالة الزيف والشر، وارجاع الحرية والانطلاق والتحرر من الخرافات ومن القيود. البعث هو الاسلام الجديد، الاسلام كجوهر بلا شكل. الاسلام هو التجربة الثورية للبعث. البعث والاسلام يجمعهما الثورة. فكلاهما تجربتان عربيتان. وهذا مرتبط بالنظرة الثورية للذت. وهذا الطريق يحفظ الأمة من السلفية، النظرية الرجعية للتراث، ومن الماركسية، النظرة المعادية له. أما الفاشية والنازية فهما قومية بلا أخلاق، وبلا رسالة خالدة، وبلا روح وقيم. فالبعث هو البديل الروحى والثورى الذى تتوحد فيه القومية بالدين والعروبة بالإسلام. والحقيقة أنه إذا كان البعث قد خرج من الإسلام فالأولى تأسيس حزب إسلامى ثورى والعودة إل الأصل. وإذا كانت الثورة تجمع الإسلام والبعث فالأولى تأسيس حزب إسلامى ثورى مباشرة طبقاً لاقتصاد الفكر. وكيف تكون القومية البديل العصرى عن الإسلام؟ والأخطر من ذلك كله أنه قد تظل حجة الصهيونية قائمة فهى تراث وقومية، صياغة قومية للتراث اليهودى. صحيح أنها قومية عرقية عنصرية ولكنها تلك سمات الأقليات المنعزلة وحياة «الجيتو» على عكس العرب كأغلبية والإسلام كتراث إنسانى أخلاقى عام[1]. كما أن عداءنا للغرب ليس فقط بسبب المنافسة المادية ولكن لتعارض المشروعين الحضاريين. ولا يكفى نقد الغرب فى أحدى تجاربه الجزئية للتحرر منه بل تحويله إلى علم دقيق ووضعه فى اطار ظروفه التاريخية ورده إلى حدوده الطبيعية، والانتقال من ظاهرة «التغريب» إلى علم «الاستغراب». فقد ننقد علمانيته ويتسرب إلينا تصوره للدين المثالى. وقد ننقد ماديته وتتسرب إلينا فاشيته ونازيته وفرديته وعنصريته[2].

أن الحديث عن الدين والثقافة والحضارة والتراث وروح الأمة ورسالتها فى التاريخ أشبه بحديث القومية الأوربية التى ظهرت فى فلسفة التاريخ عند هردر ثم فى رسالة فشته إلى

(١) «فالصهيونية حركة عنصرية تقوم علي دين سامي فيه الأخلاق.. لأن فيه التوحيد، وفيه الشعور القومي كذلك، وفيه فكرة الرسالة.ففي الدين اليهودي وفي الصهيونية نفسهما هناك شيء من هذا ولكن الفروق أكبر بكثير من نقاط التشابه أي أن الاختلاف أكثر بينها وبين القومية العربية لدرجة تبدو فيها الحملة الصهيونية وقيام الكيان الصهيوني وكأنه الوجود المعكوس والمشوه والنقيض للكيان العربي، لمقوماته ولروحه ولطموحه»، التراث يعطي الأمة شعورا بوحدتها وطموحا إلي تجديد رسالتها جـ٣ ص ٦٠

(٢) «أن المنافسة هي بسبب هذا الدوور الحضاري الذي حاربه الاسلام.. وهو الحضارة العربية أيام العباسيين» «التراث يعطي الأمة شعورا بوحدتها طموحا إلي تجديد رسالتها» جـ٣ ص ٦٩ «أن الفلسفات والثقافات تأتي من الغرب، وتغزو عقل العربي وتختلس ولاء» قبل أن تغتصب أرضه وسماء»،نفهم التراث بالفكر الثوري والمعاناة النضالية جـ١ ص ٢٨

الأمة الألمانية ثم روح القوميات وخصائصها عند هيجل واعتبار القومية هى روح الله فى التاريخ. ثم تجسدت فى أوبرا فاجنر، وفلسفة نيتشه، وفلسفة التاريخ عند اشبنجلر دون أن تقترب صراحةمن النظريات العنصرية فى القرن التاسع عشركله عند جوبينو والتى كانت وراء نشأة القوميات الأوربية بعد انتهاء عصر الامبراطوريات، عنصرية الغرب الحامى أمام الشرق السامى. وقد ظهرت أمثال هذه الأدبيات فى كل قومية فى ألمانيا وأيطاليا وفرنسا وروسيا. ويقول المفكرون القوميون الألمان نفس الشىء فى ألمانيا. ويستعمل المفكرون القوميون الايطاليون نفس اللغة والمفاهيم فى أيطاليا. ويطبق المفكرون القوميون نفس المصطلحات عن اللغة والتراث والروح والشعب والبعث والنهضة فى فرنسا. ويتبنى المفكرون القوميون الروس نفس الخطااب عن الأرض والشعب الأيمان والدين والتراث بالنسبة إلى روسيا. والخطورة فى ذلك هو التمهيد للنزعات العرقية ثم التوسعية ثم الايديولوجيات الفاشية والنازية. وقد قامت الصهيونية فى هذا الجو العام من نشأة القوميات فى القرن التاسع عشر واتبعت نفس اللغة. وانتقلت من الصهيونية الروحية إلى الصهيونية السياسية. وأنشأت دولة تقوم على التوسع والعدوان. وأن المفاهيم السائدة فى مثل هذه الايديولوجيات القومية هى مفاهيم الثقافة الألمانية: الروح أو الشعب أو الأرض أو الأرادة أو الحياة[1]. هى نفس المفاهيم السائدة فى الكتاب الأخضر واتجاهه العام فى اعتبار الدين أحد المحركات الرئيسية للقومية، استئنافا لملاحظة ابن خلدون من قبل من أن العرب لا تفلح ألا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية.

خامساً: من العروبة والإسلام إلي الأيديولوچية الثورية

ولا توجد اشارات دائمة إلى العروبة والإسلام أو إلى موضوعات التراث فى كل خطاب سياسى. فالخطاب السياسى له مقوماته الخاصة المكتفية ذاتياً. لا يأتى موضوع العروبة والإسلام إلا فى موضوعات خاصة، ومناسبات دينية، ومجتمعات تراثية مثل السودان أو بعد سؤال صحفى. وتكون الأجابة مناسبة وذكرى، دفاعاً عن اتهام أو دحضاً لشائعة أو دعاية لفكر أو نشراً لدعوة أو حديث الخاصة إلى العامة، والمثقفين الثوريين إلى الجماهير العريضة، والطليعة الثورية إلى الثقافة التقليدية الموروثة. وكثيراً ما يستعمل الإسلام على نحو دعائى كبرهان لاثبات شىء آخر كما كان يفعل ناصر فى استعماله الإسلام لتأييد

---

(١) Leben , Wille, Land, Volk, Geist, Kultur

الاشتراكية كرد فعل على استعمال الإسلام من الدول الرجعية للهجوم على الاشتراكية. فالإسلام ثقافة الجماهير ومصدر سلطتها الفكرية، تحتاجه كل دعوة لتأييد ذاتها أمام الناس. كما يحتاجه كل خصم لتنفيذ دعاوى الخصوم. تحتاج كل دعوة قومية أو ليبرالية أو ماركسية إلى الإسلام حتى تصبح أكثر شعبية لدى الجماهير. فالدعوات للنخبة المثقفة التى أتيح لها الاطلاع على أيديولوجيات العصر. والجماهير إسلامية يصعب عليها فهم لغة النخبة. وهذا هو الخلف بين علمانية النخبة وإسلام الجماهير، بين ثقافة النخبة وثقافة الجماهير، بين قيادة الأقلية لجماهير الأغلبية[1]. ويكون الحديث عن الإسلام والمسلمين ثقافة وتاريخاً، حاضراً وماضياً، فى مناسبات عدة خارج الفكر وليس فى بنيته، فى الظروف وليس فى الماهية، فى الأعراض وليس فى الجواهر، بمناسبة المولد النبوى أو بمناسبة القاء خطاب للسودانيين تمتد جذور الإسلام فيهم، ثقافة وشخصية وطنية[2]. والدين والقومية هما الواجهتان العامتان للاسلام والعروبة. فالدين بالنسبة للعرب هو الاسلام، والقومية هى العروبة. فقد نشأ الاسلام فى قلب العروبة وأفصح عن عبقريتها. فلا صدام بين الأثنين. ليست القومية محصورة فى الأرض وحدها بل مغروزة فى السماء. جذورها فى الأرض وفى السماء. لا تنفصل ملحمة الاسلام عن ملحمة العرب. وكان أختيار العرب لرسالة الاسلام لمزايا فيهم نظرا لتكاملهم كأمة قبل ظهور الاسلام. الاسلام حياة عربية متطورة، تجدد للعروبة وتكاملها، لغته عربية، وفهمه عربى، وعقليته عربية، وفضائله عربية، والعيوب التى

---

(١) تم تخصيص الجزء الثالث وحده من الأجزاء الخمسة إلي «البعث والتراث» في حين لا تضم الأجزاء الأربعة الأخري خاصة الرابع والخامس ألا أشارات عابرة وباستثناء الأول الذي يضم «نظرتنا إلي الدين» ص ١١٦ - ١١٢، «قضية الدين في البعث العربي» ص ١٢٣ - ١٢٩، «ذكري الرسول العربي» ص ١٥١ - ٢٥٠، «قوميتنا المتحررة أمام التفرقة الدينية والعنصرية» ص ١٧٧ - ١٨٥. ويضم الجزء الثالث خاصة عدة مقالات مباشرة مثل «نفهم التراث بالفكر الثوري والمعاناة النضالية» ص ٣٦ - ٥٢، التراث يعطي الأمة شعورا بوحدتها وطموحا إلي تجديد رسالتها» ص ٦٠ - ٧٣، «حوار حول الدين ولتراث» ص ٨٨ - ٩٢، «التراث عزز صمود الأمة وأعطي للثورة العربية مستواها العالمي» ص ١٠٩ - ١١٨.

(٢) «ذكري الرسول العربي» ،جـ١ ص ١٤١ - ١٥٠، أسئلة وأجوبة بعد موضوع «بناء المناضل» جـ٣ ص ٨٤ وبعد موضوع «نفهم التراث بالفكر الثوري والمعاناة النضالية» جـ٣ ص ٤٢ - ٤٧ وبعد موضوع «التراث يعطي الأمة شعورا بوحدتها وطموحا إلي تجديد رسالتها» جـ٣ ص ٦٢ - ٧١، «حوار حول الدين والتراث» جـ٣ ص ٨٨ - ٩٢،« طموح البعث أن يكون حركة حضارية»، حديث مع الرفاق السودانيين ١٩٨٠/٨/٢٨ جـ٥ ص ٢٦٨ - ٢٨٣ في الاسئلة والأجوبة، وأيضا «الوطنية السودانية هي العروبة، والعروبة السودانية هي الاسلام جـ٥ ص ٢٩٢ - ٢٩٦

حاربها عربية. والمسلم لم يكن الا العربى. أن هذا الدين يمثل وثبة العروبة إلى الوحدة والقوة والرقى. ومع ذلك فرسالته أنسانية، ومن ثم كانت رسالة العرب خالدة. رسالة الاسلام خلق أنسانية عربية. لقد أقترنت نهضة العرب برسالة دينية، وكانت الرسالة تعبيراً عن هذه اليقظة القومية. العروبة جسم الاسلام، والاسلام روح العروبة. فلا خوف أذن من القومية الضيقة. فالاسلام رحابها، والقرآن حقوق الأنسان العربى. الاسلام وليد الآلام العربية. وهو الحافظ للعروبة من الشطط كما تحفظ الروح البدن [1]. لا فرق أذن بين الاسلام والعروبة من حيث المبدأ. أما من حيث الواقع فقد أنتجت العروبة الاسلام وحزب البعث هو الذى جسد هذه الحقيقة التاريخية فى العصر الحضر.فهو الذى بين الأقتران المصيرى بين العروبة والاسلام. ولد الاسلام فى أرض العروبة ثم أصبح أباها. فقد ولدت العروبة من جديد على يديه فى جدل الأب والابن. انتجت العروبة الاسلام ثم عاد الاسلام أنتاج العروبة[2]. ولكن

---

(١) «فالاسلام في حقيقته الصافية نشأ في قلب العروبة وأفصح عن عبقريتها أحسن أفصاح، وساير في تاريخها، وامتزج به في أمجد أدواره. فلا يمكن أن يكون ثمة صدام. وبعد فهل القومية محصورة بالأرض كما يظن، بعيدة كل البعد عن السماء حتي يعتبر الدين شاغلا عنها مبذرالبعض ثروتها بدلا من اعتبار جزءاً منها مغذيا لها ومفصحا عن أهم نواحيها الروحية والمثالية؟ القومية العربية جـ١ ص ٣٨. «وأن الاسلام هو تاريخنا وبطولاتنا، وهو لغتنا وفلسفتنا ونظرتنا إلي الكون... وما هو واقعنا؟ هو العلاقة العضوية بين العروبة والاسلام..»أصالة الأمة قوة نضالية متجددة جـ٣ ص ٣٣. «الأمة العربية لها تراث ضخم هو أثمن شيء في حياتها وهو داخل في حاضرها» .نفهم التراث بالفكر الثوري والمعاناة النضالية جـ٣ ص ٤٣. «وأن جماهير شعبنا لها عواطف نحو هذا التراث الذي كما قلت هو شيء حي في حياتها... عقيدتها الدينية هي هذا التراث الضخم...» جـ٣ ص ٤٣. «من غير المنطقي ولا المقبول الحديث عن الرسالة بدون أرجاع الأمة العربية إلي وحدتها الكاملة. فالأمة العربية في عودتها إلي تراثها تشعر بأنها أمة واحدة وأن لها رسالة لا يمكن أن ترضي عنها بديلا. فالتراث وحده يعطي الأمة شعورا بالوحدة كما يعطيها حق الطموح إلي حمل الرسالة». التراث يعطي الأمة شعورا بوحدتها وطموحا إلي تجديد رسالتها جـ٣ ص ٦٤ الشعب العربي يفضل الاسلام(لأنه بدون الاسلام كان يمكن أن يبقي بعقلية قبلية، شعب واحد واسع رحب..» جـ٣ ص ٧٠

(٢) «وفي البعث اقترنت العروبة بالاسلام اقترانا مصيريا. وهذا لا يتعارض مطلقا مع وضوح قومية الأمة بل يغنيها ويكشف عن أبعادها الروحية والأخلاقية والأنسانية. والاسلام ولد في أرض العروبة وضمن تاريخها وأهلها ولكن أصبح هو أباها لأنها ابتداء من الاسلام ولدت ولادة جديدة، وأصبحت أمة عظيمة تاريخية لها دور أساسي في تاريخ الأنسانية وفي صنع مستقبل الأنسانية. الاسلام أعطي للأمة العربية هذه الأبعاد، أعطاها مسؤولية الدور الانساني العظيم، وأعطي العرب مذاق الخلود وطعم الحياة الحقيقية التي هي جهاد قبل كل شيء وفكرا ومبدأ أو عقيدة. ولا خوف علي العروبة مادامت مقترنة بالاسلام لأنه كفيل بأن يجددها ويوقظ فيها هذه النزعة إلي السماء إلي الخلود إلي الافق الكوني إلي البطولة وحمل الرسالة» نفهم الماضي من خلال تحملنا مسؤولية الحاضر جـ٥ ص ٤١٦. «الاسلام هو التراث العربي وهو النموذج الثوري العربي» طموح البعث أن يكون حركة حضارية جـ٥ ص ٢٧٤ - ٢٧٨

حزب البعث نشأ نشأة تاريخية كرد فعل على الطغيان العثمانى وعلى العنصرية الغربية. فكيف تكون نشأته فى السماء وهو فى الأرض، فى المثال وهو فى الواقع، فى الروح وهو فى البدن[1] ؟ ولماذا جعل الصراع بين الدولة العثمانية والغرب العنصرى صراع عقيدة وتراث وحضارة وتاريخ فقط وليس صراعا سياسياً استعمارياً بين الغرب القوى الذى يريد وراثة تركة الرجل المريض وبين الدولة العثمانية المتهالكة؟ يبدو البعث وكأنه وريث الاسلام من الدولة العثمانية، وأنه سيقوم بما لم تقم به ألا وهو منازلة الاستعمار ثم أعادة ولادته من خلال النضال العربى. هل الحزب هو وريث الرسالة، والبعث وريث الاسلام ؟وهل يكون ذلك علما مضاءً بالحب؟

---

(١) «أن جانبا من هذه القوة الروحية ذات النزوع الحضاري التي امتلكها البعث قد كانت نتيجة لاستلهام التراث وفهمه فهما تقدميا... لقد تمت البذور الأولي للبعث في عهد الكفاح الوطني ضد الاستعمار الفرنسي المثل في ذلك الحين للغطرسة الغربية للتعصب العنصري والديني ضد العروبة والاسلام. وكانت حركة القومية العربية الناشئة قد قطعت أول شوط في يقظتها إذ ميزت نفسها وهويتها عن الدولة العثمانية التي حكمت العرب باسم الدين فكان صراعها مع الاستعمار الغربي من نوع آخر، صراع حضارة وتاريخ وتراث وعقيدة. وقدر للبعث أن يمثل هذا التطور الجديد من تكامل مفهوم العروبة الحديثة. فكان رجوعه إلي الاسلام في مواجهة الطغيان الغربي الحضاري رجوعا طبيعيا وعفويا. لم يحتج ألا إلي الحس الصادق. فلقد وجد الحزب في معين الاسلام الذي لا ينضب أول ما وجد عروبة الاسلام، العروبة كهوية وطبيعة وأرض ولغة وتاريخ العروبة كشعب في حالة مخاض وتحفز... فالبعث يحمل راية الأمة وهي تبعث من جديد، من خلال الآلام والنضال والعمل التاريخي، راية المبادىء التي تجسد روح الأمة، راية القومية العربية، راية العروبة والاسلام»، تثبيت الخيارات الأساسية في النهضة العربية» جـ٣ ص ٢٢٢ - ٢٢٣، وأيضا حول الدين والتراث جـ٣ ص ٨٨ - ٨٩ «والحزب يعتز أكثر ما يعتز بنظرته الجديدة إلي القومية العربية وإلي الاسلام وعلاقته العضوية بالعروبة واعتبار الاسلام وفق مفهوم الحزب هو الثقافة القومية الموحدة للعرب علي اختلاف أديانهم ومذاهبهم، وأن مبادىء الاسلام الانسانية وقيمة الأخلاقية والحضارية هي روح العروبة ومصدر الهامها الدائم المتجدد. ولئن كان ثمة ما يميز نظرة الحزب هذه فهو أنها نظرة علمية مضاءة بالحب. فالبعث هو قبل كل شيء حب للعروبة وحب للاسلام» العراق قدر بطولي جـ٥ ص ٦٨ - ٦٩. «ثورة البعث التي هي طليعة الثورة العربية هي أيضا ثورة الاسلام، الاسلام في صحيحها، الاسلام في روحها وفي فكرها. ولكنه الاسلام كما يفهمه أصحابه الذين خرج الاسلام من أرضهم ومن وجودهم ومن عبقريتهم ومن سجاياهم وهم بالتالي أقدر من غيرهم علي فهمه الفهم السليم. وهم الذين نشروا رسالته وقدموا دماءهم ثمنا لنشر هذه الرسالة. لا أحد يستطيع أن ينافسهم في هذا المجال وأن يستعلي عليهم وأن يدعي تعليمهم أسلافهم وهو جوهر تاريخهم»، الصلة بين الحالة المتحققة علي الجناح الشرقي وبين معركة تحرير فلسطين جـ٥ ص ٣٨٩ - ٣٩٠ « قمية حزب البعث قمية انسانية مستلهمة من روح الرسالة التي يعتز بها العرب والمسلمون كما تعتز بها الانسانية»، الوحدة الرائعة بين العرب والاكراد جـ٥ ص ٣٣٠

والرسول عربى والاسلام بتجربته عربى، تجربة العرب. هو الهزة الحيوية التى حركت الكامن فى نفوسهم. وحياة الرسول كفرد هى حياة العرب كأمه. ويخشى أن يكون تعظيم الرسالة دليلا على العجز وعلى عدم القدرة بالقيام بدور البطولة كما قام بها فى أول الرسالة. يستطيع كل عربى أن يحيا حياة الرسول. فإذا كان محمدكل العرب فإن كل العرب اليوم محمداً. رجل من العرب بلغ رسالة سماوية ودعا إليها البشر. الاسلام وليد آلام العروبة. يبعث فيها من جديد ثورة كالتى حملها الاسلام. لم تقم للعرب قائمة ألا بالدين، ولم يقم الدين ألا بالعرب. العروبة تحمى الاسلام من الضياع والاسلام يحمى العروبة من الشطط. أذا طلب العرب السماء ملكوا الأرض وإذا طلبوا الأرض أضاعوا السماء معا[١].

السؤال الآن: هل الاسلام وسيلة والعروبة غاية؟ هل الاسلام أحد المكونات لرسالة العرب الخالدة أم أن العروبة أحد الحوامل لرسالة الاسلام؟ هل الاسلام رسالة عربية أم أن العروبة حامل للاسلام لحظة بدايته وقد تحمله أمم أخرى عبر التاريخ؟ يبدو أن الاسلام لدى المؤسس القائد وسيلة والعروبة غاية. الاسلام ثقافة العرب وحضارتهم وتاريخهم. فالعرب ثقافيا كلهم مسلمون. ولا يوجد عربى غير مسلم، فى حين قد يوجد مسلم غير عربى. فالعروبة هى الأصل، والاسلام هو الفرع. العروبة فى النشأة، والاسلام فى التكوين. العروبة الأبن والاسلام الذرية[٢].

---

(١) «ما الاسلام ألا وليد العروبة» ذكري الرسول العربي جـ١ ص ١٥٠. «لان العرب انفردوا بأن تكون نهضتهم الأولي التي كونتهم كأمة اقترنت برسالة دينية لها خصائصها المعروفة ولذلك مادمنا نعتبر العروبة جسما روحه الاسلام فلا خوف أن تشتط القومية العربية وتقع في الامراض التي وقعت فيها الدول الاستعمارية»، التراث يعطي الأمة شعورا بوحدتها وطموحا إلي تجديد رسالتها جـ٣ ص ٧١ - ٧٢. «طلب العرب السماء فملكوا الأرض. فلما اقتصروا علي طلب الأرض أضاعوها والسماء معا. لا يسيطر العرب علي حياتهم حتي يؤمنوا بالخلود. ولا تعود إليهم ملكية أرضهم حتي يؤمنوا بالجنة من جديد» جـ٣ ص ٧٣. «الأمة التي حملت إلي العالم رسالة الاسلام لا يمكن أن تكون قوميتها سلبية تعصبية عدوانية. فقوميتها هي في أساسها أخلاقية أنسانية تحمل مبادىء العدل والمساواة» جـ٣ ص ١١٦

(٢) «وعندما أقول عروبة تعرفون بأنني أقول الاسلام أيضا لا بل أولا العروبة وجدت قبل الاسلام ولكن الاسلام هو الذي أنضج عروبتنا وهو الذي أوصلها إلي الكمال وهو الذي أوصلها إلي العظمة وإلي الخلود. هو الذي جعل من القبائل العربية أمة عربية عظيمة،أمة عربية حضارية. فالاسلام كان وهو الآن وسيبقي روح العروبة وسيبقي هو قيمها الانسانية والأخلاقية والاجتماعية... هذا الترادف هو هذا التماذج بين العروبة والاسلام» الوطنية السودانية هي العروبة،والعروبة السودانية هي الاسلام جـ٥ ص٢٩٤.«حجة مفتعلة فيها كل الافتعال لايجاد تناقض بين العروبة والاسلام لاضعاف العروبة=

والسؤال الآن هل هذا علم أم سياسية، تاريخ أم توجيه؟ هل العروبة قبل الاسلام أم الاسلام منذ إبراهيم وآدم قبل العروبة. عداوة باقى الأقوام للعروبة مثل عداوة باقى الطوائف للاسلام. وأن بعض الأقطار العربية الاسلامية لتجد صعوبة فى فهم هذه الصلة بين العروبة والاسلام مثل السودان ومصر والمغرب العربى كله. وماذا عن باقى الأم والطوائف، تلك التى قبلت الاسلام ولم تقبل العروبة كالاتراك والايرانيون، والاندونيسيون والملاويون، والآسيويون، والأمريكيون الأوربيون، وتلك التى قبلت العروبة ولم تقبل الاسلام إذا كان هو رسالة العروبة الخالدة؟ هل الاسلام مرتبط بحب العروبة بالضرورة أم أنه جوهر مستقل؟ لقد حمل العرب الرسالة أولا ثم حملها أقوام آخرون: الأتراك، والمماليك، والأفارقة، والهنود والصينيون والتتاروالمغول بل والأوربيون الأمريكيون، والنصارى واليهود. أن حب العرب لأنهم مسلمون من المسلمين غير العرب لا يعطى أى فضل للعرب على غيرهم من الشعوب. أنما هو تعلق الأطراف بالمركز. بحب الاسلام أحبوا العرب وليس بحب العرب أحبوا الاسلام. وأن مساندة الشعوب الاسلامية للشعوب العربية ليست حبا فى العرب لذواتهم بل لاشتراكهم معهم فى العقيدة والأخوة الدينية. ولقد فهم الاسلام العرب وغيرهم، وكان حملة العلم فى الاسلام من كل الشعوب الأقوام. وأن مسؤولية العرب لهى ضمن مسؤولية الجميع عن الاسلام. لقد كانت الطائفية والشعوبية والقطرية مداخل

= في وقت يتكالب فيه الأعداء من كل صوب» جـ٥ ص ٢٩٥. وتاريخ العروبة كشعب في حالة مخاض وتحفز. والعروبة كثورة فجرها الاسلام فأصبحت انسانية عالمية وأعظم ثورة في التاريخ البشري. والعروبة كرسالة خالدة لأن الاسلام هو دين هداية للعالمين. كان العرب أول من حمل مسؤولية نشره وسيظلون مسؤولين قبل غيرهم عن حمايته ورفع لوائه وتجسيد قيمه في نهضتهم الحديثة. وعروبة الاسلام لا تتعارض مع انسانيته وعالميته ومصدره السماوي بل تسمو بهذه الحقائق وتشرف وتزداد قوة. ونعتقد أن أية أمة من الأمم معرضة لأن تجنح إلي الالحاد ما عدا الأمة العربية التي يدخل الاسلام في نسيج شخصيتها وتاريخها لأن الاسلام بالنسبة إليها هو دين قومية وحضارة. وهل يستطيع شعب أن يهرب من شخصيته ويتمرد علي قوميته ويتنكر لحضارته؟ ولئن وجدت شعوب تنشد الحرية بالانعتاق من الدين فالأمة العربية تجد حريتها في الفهم المتجدد للاسلام والمعاناة الحية المتعمقة لكي تظل علي صلة بجذوره وينابيعه وهي جذور وينابيع عربية ولكي تبقي جديرة بحمل هذا الارث القومي الذي جعل منها أمة عظيمة ذات أبعاد انسانية. هكذا تم شق طريق النهضة العربية المستلهمة للتراث والمنفتحة علي العصر طريق العروبة الحديثة التي تميزت بشكل حاسم عن الصورة المتخلفة للثورة وللدين والمنظرة إلي الانسان والانسانية من جهة وللمفاهيم المزيفة والسطحية والمغطاة برداء التقدمية من جهة آخري»، تثبيت الخيارات الأساسية في النهضة العربية جـ٣ ص ٢٢٢ - ٢٢٣

للاستعمار الغربى للنيل من العروبة قدر النيل من الاسلام سواء بسواء مادام الكل عوامل تجزئة وتفريق. وكانت الصهيونية أحد هذه العوامل، زرعها الاستعمار فى الأمة العربية لهذا الغرض مع أنه لا يوجد عربى غير مسلم إذا كان صادق العروبة. كل عربى مسلم بالضرورة فالاسلام ثقافة الأمة. والاسلام ثقافة العرب ليس للمسلمين وحدهم بل للمسيحيين العرب أيضا(١) . بل أنه فى خضم مأساة لبنان ينظر إلى العروبة نظرة الاسلام لأنهما صنوان. أنما العناصر المسيحية المتعصبة هى التى تستغل الطائفية للتفريق، وتكافح الفكرة العربية لأن العروبة تعنى سيطرة الاسلام. والحقيقة أن وراء هذا التعارض مصالح خاصة من بعض رجال الدين والأقطاعيين(٢) . فالتعصب للقومية الدينية يولد التعصب لقوميات دينية وعرقية أخرى

---

(١) «ولئن كان عجبي شديداً للمسلم الذي لا يحب العرب فعجبي أشد العجب للعربي الذي لا يحب الاسلام... أن تكتشف الطوائف العربية غير المسلمة أن الاسلام هو ثقافتها وحضارتها أثمن شيء في عروبتها تباهي بها حضارات أمم أخري» من أجل عمل عربي مستقبلي جـ٣ ص ٢٦٨ - ٢٧١. «لا يوجد عربي غير مسلم هذا اذا كان العربي صادق العروبة وأذا كان متجردا عن الأهواء من المصالح الذاتية. العروبة تعني الاسلام بهذا المعني الرفيع الذي لا تعصب فيه ولا تمييز ولا أي شيء سلبي»، أصالة الأمة قوة نضالية متجددة جـ٣ ص ٣٤. «وسوف يعرف المسيحيون العرب عندما تستيقظ فيهم قوميتهم يقظتها التامة ويسترجعون طبعهم الأصيل أن الاسلام هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها حتي يفهموها ويحبوها فيحرصوا علي الاسلام حرصهم علي أثمن شيء في عروبتهم. وأذا كان الواقع لا يزال بعيدا عن هذه الأهمية فإن علي الجيل الجديد من المسيحيين العرب مهة تحقيقها بجرأة وتجرد مضحية في سبيل ذلك بالكبرياء والمنافع إذ لا شيء يعدل العروبة وشرف الانتساب إليها» ذكري الرسول العربي ج١ ص ١٤٨. «والطوائف المسيحية مثلا لا يوجد من يمنعها من ممارسة شعائرها الدينية ومن الثقافة المسيحية ضمن هذه الثقافة العربية العامة»، قوميتنا المتحررة أمام التفرقة الدينية والعنصرية، جـ١ ص ١٨٠

(٢) « في لبنان ينظر إلي العروبة نظرة الإسلام لأنها رافقته . لذلك فالعناصر المسيحية المتعصبة المستغلة للتفريق الطائفي تكافح الفكرة العربية بحجة أن العروبة معناها سيادة سيطرة الاسلام كدين تشريع وتقاليد حضارة» قوميتنا المتحررة أمام التفرقة الدينية والعنصرية جـ١ ص ٢٧٨. « أكتشاف بطلان ما يختبيء وراء مكافحة الفكرة العربية من مصالح خاصة من رجال الدين أو من زعماء بعض الاقليات العنصرية أو من أقطاعيين، والاستعمار وراء الجميع» جـ١ ص ١٧٩. «كذلك كان هناك رد فعل علي القومية المتعصبة من الاكراد والاشوريين والارمن ورد فعل ديني ومذهبي.أن القومية الاسلامية والدعوات الطائفية الأخري كان مصيرها الفشل كما كان مصير القومية الطاغية المتعصبة» جـ١ ص ١٧٩. « فلمجرد وجود مسيحيين في لبنان يغذيهم الاستعمار بأفكار خاطئة هل نساير لبنان ونقول له أنه غير عربي أصلا؟ لا يمكن أن نضحي بفكرتنا. وواجبنا أن نشرح للبنانيين الانعزاليين بأن العروبة التي نعمل لها تمنع الضغط الديني وسيطرة طائفة دينية علي أخري. أنهم يتهربون من العروبة وهي مرادفة في نظرهم للاسلام لأنها في نظرهم لا تسمح بتكوين مجتمع يحفظ حرية الفرد ويساير التطور الحديث في العالم» جـ١ ص ١٨١. «الموقف المسيحي من الاسلام=

عند باقى الطوائف. وهذا بعيد عن العروبة التى لا تتضمن أى ضغط دينى أو قومى على أية طائفة أو قومية. لقد غذى الاستعمار الانعزاليين فى لبنان حتى يجعلهم تابعين له من خلال المدارس الأجنبية. والحقيقة أن الموارنة فى لبنان هربوا من اضطهاد المسيحيين إلى المسلمين. ويقال نفس الشيء على باقى الطوائف والقوميات. كلهم داخل العروبة والاسلام لا فرق بين عربى وكردى وبربرى ودرزى وأشورى. لا يوجد اضطهاد أغلبية عربية مسلمة لأقلية غير عربية وغير مسلمة بل هناك اضطهاد الأغلبية والأقلية معاً من الاستعمار والصهيونية[1]. عداء الغرب للعروبة والاسلام واحد. فإذا كان الغرب يراهما واحدا فالأولى أن نعتبرهما من ناحية الصراع والعمل كذلك وأن كان الأمر مختلفا نظريا.

أن الطائفية واقع فى العالم العربى المتخلف، والعالم العربى والاسلامى جزء منه. وأن

= كان خاطئا من أساسه، وأنه متأثر بالتبعية للغرب، ومتأثر بالتربية الاستعمارية في المدارس الأجنبية، وأن النظرة الجديدة إلي الاسلام يجب أن تكون أنه هو الدين الثوري الانساني وأن العروبة والاسلام متلازمان. المارونية لم تكن ضد الاسلام بل أن الموارنة هربوا إلي لبنان من اضطهاد الفرق المسيحية الأخري لهم التي كانت تستعين بالدولة البيزنطية ولم يدخلوا في صدام أو خلاف مع العرب المسلمين... أنهم وجميع المسيحيين في هذا الشرق العربي اذا لم يقبلوا عن طوع وارادة واقتناع ومحبة بأن يكونوا بمعني من المعاني مسلمين فأنهم لا يكونون امناء لفكرهم ووطنهم وعروبتهم .. أن المسيحيين العرب عندما تستيقظ فيهم قوميتهم سوف يعرفون بأن الاسلام هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها ويحبوها ويحرصوا عليها حرصهم علي أثمن شيء في عروبتهم» جـ٣ ص ٣٥. «الطائفية مفهوم سياسي تجزيئي ومتخلف من صنع الاستعمار والصهيونية والشعوبية» تثبت الخيارات الأساسية في النهضة العربية جـ٣ ص ٢٣٢

(١) «وهم في حقيقتهم شيء واحد لا فرق بين مسلم ومسيحي وعربي وكردي وبربري» قوميتنا المتحررة أمام التفرقة الدينية والعنصرية جـ١ ص ١٨٠. «ليس هناك أقليات مضطهدة وطوائف مضطهدة وأنما هناك أكثرية شعب مضطهد هو الشعب العربي. وهناك أقلية مضطهدة من المتآمرين مع الاستعمار العربي والكردي والبربري والاشوري والمسلم والمسيحي والدرزي.. الخ. أفراد الشعب الذين يتكلمون ٩٠٪ من أفراد الأمة العربية مضطهدون محرومون من قبل أقلية تستغل الأوضاع الفاسدة وتستفيد من وجود الأجنبي» جـ١ ص ١٨٢. «وادراكنا لخطر الاستعمار الثقافي الغربي علي هذه الطوائف، وأن أنقاذ هذه الطوائف من الغربة الحضارية لا يكون بغير تعميق الثقافة العربية الاسلامية وتعميمها كثقافة للأمة كلها... أن الغرب الاستعماري أصبح اليوم أشد عداء للعرب والاسلام منذ أن وجد في الصهيونية ضالته المنشودة ليعطل وحدة العرب ونهضتهم... وفي العالم اليوم قوي معادية للاستعمار وللعنصرية ليس بينها وبين العرب والاسلام أحقاد تاريخية، وليس بينها وبين الصهيونية ود ولا اشتراك في المصلحة.. استجدت ظروف هيمنة الاستعمار الغربي علي الأقطار العربية، هذه الظروف هي التي أعادت الأمور إلي نصابها حين أعادت الاسلام إلي العروبة إلي القومية العربية لضرورة المواجهة الحضارية مع الاستعمار الغربي» من أجل عمل عربي مستقبلي جـ٣ ص ٢٦٨ - ٢٧١

الحرب الأهلية فى لبنان وبعض مظاهر الطائفية فى مصر لتدل على هذا الواقع بصرف النظر عن أمنيات المؤمنين وتمنيات المثاليين ودعوات المتدينين. فالكلمات الرائعة عن الاسلام من المؤسس القائد تفرح المسلمين. ولكنها بما أنها كلمات أنسانية عامة يقبلها كل مثالى، والعربى كذلك، فإنها لا تحزن المسيحيين. فالمثالية قاسم مشترك بين الاسلام والمسيحية. والفلسفة عنصر توحيد بين الأديان كما وضح ذلك فى الفلسفة الاسلامية القديمة عند أخوان الصفا وفى الفلسفة الغربية الحديثة فيما يسمى بالفلسفة الخالدة. فالحديث عن الدين أكثر من الحديث عن الاسلام. الدين قاسم مشترك بين الديانات. ولا يشار إلى المسيحية بل إلى المسيحيين وعلى أستحياء. وكيف يتم ذلك وسط جماهير أكثرها أسلامية؟ وكان من السهل بيان المسيحية الوطنية على مدى تاريخ الأمة العربية وكيف تجلت فى الحروب الصليبية دفاعا عن الأوطان وحتى ثورة ١٩١٩ فى مصر، وأزدهار القومية العربية على أيدى نصارى الشام. النصرانية دين وطنى للعرب والمسيحية دين غربى للأوربيين. وأين تراث المسيحية الشرقية المناهض للمسيحية الغربية؟ وهو تراث وطنى عادى المسيحية الغربية المهنية وكما تجلت فى الحروب الصليبية. وماذا عن ولاء نصارى الشام فى تاريخ العرب الحديث؟ للعروبة والاسلام كما كان نصارى حران أيام الفتح أم للغرب والثقافة الغربية كما هو الحال مع بعض خريجى مدارس التبشير والجامعات الدينية الغربية؟

قد يكون الأكثر دقة علميا والأكثر فعالية سياسيا القول بأن الاسلام جوهر مستقل عن العروبة، وأن العروبة أحد أدوات تحقيقه. وقد تكون الأسيوية أو الأفريقية أدوات أخرى. كانت العروبة أول حامل للاسلام نظراً لأن العرب كانوا يكونون كتلة مستقلة بين الفرس والروم، وكانوا مادة يتحقق فيها الاسلام وقيمه عن الوحدة والمساواة والحرية. ثم كانت الأسيوية أحد أدواته. فانتشر الاسلام فى سهول آسيا الوسطى، وجمع علماؤها التراث الاسلامى بداية بالحديث النبوى. وحولوا المحاربين وصهيل الخيول للرعاة إلى فتوح فى سبيل الله. ثم حملت الأفريقية الاسلام نظراً لما فيه من قدرة على المساواة بين الأجناس واحترام المرأة والمشاركة الاجتماعية. فالاسلام مشروع حضارى عام، والعروبة أو الأسيوية أو الأفريقية أدوات له. ليس الاسلام رسالة عربية بل هو رسالة الأنسانية جمعاء، نتيجة لتطور الوحى فى التاريخ، وحصيلة تجارب البشر، أنبياء وزعماء، والعرب أحد محققيه. وأشهر النماذج فى التطبيق، النموذج الأول وليس الأخير. ليس الاسلام احتكاراً للعرب بل هو مشروع كل الأمم. حمله الأسيويون والأفارقة والأمريكيون والأوربيون. ومع ذلك ليس الدين قومية، ومن ثم لا يكون الاسلام قومية. ولم تكن المسيحية أيضا كذلك فى الغرب. بل

فشلت التجربة بالرغم من الاختلاف النوعى بين الدينين وبين التاريخين. فلا وجود لأممية دينية أو شيوعية أو رأسمالية. فهذا توسع وهيمنة وسيطرة. ولا وجود لأقليمية وشعوبية مصرية أو سورية أو لبنانية، فرعونية أو فينيقية أو آشورية أو بابلية فهى تقلص مصطنع. وأسرائيل فى النهاية هى أحدى الدول الطائفية[1]. أنه من الأسهل أسلمة العروبة وليس تعريب الاسلام، رفع العروبة إلى مستوى الاسلام مثل رفع باقى الأمم الأخرى، تعميم الخصوص وليس تخصيص العموم. يسهل الأمر بمصر والمغرب العربى حيث لم تتدخل قوميات بين الاسلام والعروبة والوطنية بالرغم من وجود البربر الذين وحدوا بين الاسلام والبربرية والوطنية. ويختلف الأمر فى الشام حيث دخلت الخصوصية فى أطار مفهوم قومى. فحدث السؤال عن الصلة بين العروبة من حيث هى قومية للعرب وبين الاسلام وهو دين الجميع. وربما كان للجوار مع الدولة العثمانية فى الشمال أثر على افراز مفهوم القومية العربية كبديل تحررى عن العثمانية. ولعب الاستعمار على الأقليات العرقية الطائفية، وأيد العلويين باعتبارهم أقرب إلى المسيحيين[2].

---

(١) «فإذا قلنا الاسلام فسنختلط مع عالم آخر نصطدم معه بالمصالح. فالفروق القائمة في وسط مجتمعنا العربي تظهر أنها لا شيء أمام الفروق وسط العالم الاسلامي. اذا أخذنا الأقليات العنصرية ما بين العالم العربي والاسلامي نجدها كثيرة. فالدولة الدينية كانت تجربة في القرون الوسطي، وتجربة انتهت بالفشل، وكلفت البشرية كثيرا من الجهد ومن الدماء ومن المشاكل.. حدثت تقريبا في أوقات متقاربة في البلاد الاسلامية وفي أوربا المسيحية»، قوميتنا المتحررة أمام الثقافة الدينية والعنصرية جـ١ ص ١٨٠. «أما في الشرق الاسلامي فقد فشلت المحاولة أيضا. ونتائجها معروفة كذلك بين حروب وثورات عديدة مستمرة انفصلت علي أثرها الشعوب غير العربية، وشكلت كيانات مستقلة مثل إيران وتركيا» جـ١ ص ١٨١. «والعرب اليوم لا يريدون أن تكون قوميتهم دينية لأن الدين له مجال آخر، ليس هو الرابطة للأمة بل هو علي العكس قد يفرق بين القوم الواحد. وقد يورث حتي ولو لم يكن هناك فروق أساسية بين الأديان نظرة متعصبة غير واقعية» القومية العربية والنظرة التقدمية جـ١ ص ١٨٨. «فرار إلي التوسع الوهمي (كالأممية الشيوعية والدينية) أو التقلص الصنعي (الاقليمية السورية واللبنانية والمصرية)، وحدة النضال ووحدة المصير جـ١ ص ٢٠٧ «الاكراد شعب شارك الأمة العربية من قرون عديدة. توحد معها في الاسلام، وشارك في معاركها القومية المصيرية، ورد الغزوات الصليبية وغزوات التتار. فهذا التمازج وهذه المشاركة، هذا اللقاء هو الأساس. ماذا يطلب الاكراد..؟ هل يمكن لهذا الجزء الذي يضم مليونين أو ثلاثة ملايين، هل يكون في مأمن من مؤامرات الدول الكبري والدول الأجنبية المعادية للأمة العربية عندما يستقل؟» الوحدة العربية والأقليات القومية جـ٥ ص ٣٠٠

(٢) «ففي المغرب مثلا يظن أن الاسلام يجمع الجميع. لذلك لا يعود في مجال الاختلاف العنصري. كما يوجد في الشرق العربي من يقول بهذا الرأي مع أنه أصبح ضعيفاً» قوميتنا المتحررة أمام التفرقة الدينية والعنصرية جـ١ ص ١٧٧ – ١٧٨. «ولم يكونوا يستعملون تعابير قومية أنما=

وكما يتم رد الاسلام إلى العروبة يتم بعد ذلك رد العروبة إلى العراق، ثم رد العراق إلى البعث في دوائر متداخلة من الأكبر إلى الأصغر حتى يصبح البعث مركز الدوائر الثلاثة: العراق، والعروبة، والاسلام. ويقوم الحزب على انتماءات ثلاثة: الوطن، والاسلام، والعصر، فالحزب هو العروبة. والحرية والاشتراكية متوازيتان.ويبدو أن الشعوبية والأقليمية قد تسربت من الباب الخلفي في ظروف المعركة والصمود، وأن هناك فرقا بين التمنى والواقع. كلنا يود العموم، الرسالة الخالدة، فى الخطاب العلنى. وكلنا يمارس الخصوص فى الواقع الفعلى، ومن وراء ستار[1].

= وطنية بقصد أن يلتقي الجميع مسلمين ومسيحيين وعرب أقليات غير عربية كلها باسم الوطنية لمقاومة الأجنبي المحتل» جـ١ ص ١٧٨. «كانت سوريا مؤلفة من خمسة دويلات كان يطلق علي كل منها أسم دولة: دولة الشام، دولة حلب، دولة العلويين، دولة جبل الدروز، ودولة الاسكندورن.. حاولوا (الفرنسيون) أن يوجدوا في منطقة العلويين بعد أن فصلوها عن باقي المناطق نعرة طائفية وعنصرية، أن يبرهنوا علي أن العلويين من أصل صليبيي، أنهم ليسوا عربا وليسوا من هذه البلاد. أن المذهب العلوي هو أقرب إلي المسيحية من حيث المذهب،أرادوا أن يبعدوا مذهبا من مذاهب الاسلام. ومن حيث العنصر أرادوا أن يظهروا العلويين كأنهم أوربيون... أرادوا استغلال التفرقة بين الطوائف وضاعفوها أضعافا... أنهم جاءوا لحماية الأقليات المسيحية وأن المسيحيين في خطر» وحدة النضال في المغرب العربي جـ١ ص ٢٢٠

(١) «وبأن ما يمثله العراق في السلم وفي الحرب من أتصال عميق بروح الأمة وتراثها الخالد وانفتاح علي العصر والأنسانية والتقدم ومن صيغة حية نموذجية في الوحدة العضوية بين العروبة والاسلام ومن أيمان راسخ بالوحدة العربية..» البعث حركة حية نامية متطورة جـ٣ ص ٢٤٤. «ولد ونشأ في جو الحب للعروبة والقومية العربية وللاسلام كأثمن وأغلي ما في العروبة والقومية العربية» جـ٣ ص ٢٤٥. «وشعب (العراق) ناهض متوهج وموحد تسري فيه روح مؤمنة بالمبادىء والقيم الخالدة، ومؤمنة في الوقت نفسه بالحياة وبالحضارة والتقدم والتفوق»، من أجل عمل عربي مستقبلي جـ٣ ص ٢٦٠. ويقوم علي أنتماءات ثلاثة:١- الانتماء الوطني الحار المولد لموقف تحرري حاسم من الاستعمار ٢- الانتماء القومي الحضاري المولد لتبني الاسلام كثورة وحضارة ٣- الانتماء إلي العصر وتبني التقدم بشكل حاسم» جـ٣ ص ٢٦٧. «وقد تلخصت (نظرة الحزب)في نظرة إلي التقدم ونظرة إلي الاسلام ولدت منهما نظرة جديدة للاسلام كثورة عربية أنسانية حضارية قابلة للتجدد والانبعاث في كل مرحلة تاريخية مصيرية من حياة الأمة العربية... وهكذا بدأ طريق المستقبل العربي يزداد وضوحا فهو لا يبني ألا من خلال الثورة باتجاه التقدم ولكن باستلهام الأصالة التي تجسدها ثورة الاسلام بواقعها العربي وجوهرها الانساني وأبعادها الحضارية. لقد كان قدر البعث أن يجد في العراق التربية القومية الخصبة والروح الشعبية الأصيلة والمناخ الأبداعي الحضاري والاستعداد البطولي لنهضة تاريخية يكون الاسلام بمفهومه الثوري مصدر الهامها» جـ٣ ص ٢٦٨ - ٢٧١. «وقد عبرت تجربة الحزب في العراق عن هذه الأفكار تعبيرا حياً بطولياً وبخاصة من خلال الحزب» العراق قدر بطولي جـ٥ ص ٦٨ - ٧٩.«أن يكون الحل (العراق) نموذجا مستلهما من عقيدته الانسانية ومن روح =

سادساً: من النظرة الحيوية إلي التراث إلي الصراع الاجتماعي

أن النظرة الحيوية للتراث كما تبدو لدى المؤسس القائد تجعله جزءاً من معركة التاريخ، وعنصراً من عناصر التكوين التراثي للجماهير[1]. فالتراث ليس مجموعة من الأفكار حوتها الكتب القديمة التي عفى عليها الزمن بل هي قيم وبواعث مازالت تؤثر في النفوس، وتحرك القلوب. تمد الناس بتصوراتهم للعالم، وتحدد بواعثهم للسلوك. ومادامت الحياة متجددة متغيرة فالتراث كذلك، يقرؤه كل جيل، ويضع فيع حياته، ويجد فيه نفسه، ما يعوقه عن التقدم وما يدفعه إليه، سبب أنكساره ونصره، أحد عوامل تخلفه وتقدمه. القراءة النضالية للتراث اذن ضرورية. فالتراث نتاج لصراع القوى الاجتماعية في كل عصر. هناك تراث السلطة وتراث العارضة، تراث القاهر وتراث المقهور، تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث الغني وتراث الفقير، تراث فقهاء السلطان وتراث فقهاء الشعب. وكما تعتمد الرجعية على أحد جوانب التراث فإن التقدمية يمكن أن تعتمد على الجانب الآخر[2]. والتراث

=التراث العربي الاسلامي. التراث عزز صمود الأمة وأعطي للثورة العربية مستواها العالي جـ٣ ص ١١٣. «هذا القطر الذي هيأه التاريخ ألوف السنين ليكون مؤتمنا علي التراث القومي الروحي والحضاري ومجدداً لهذا التراث»، معركة الدفاع المشروع عن التراث جـ٥ ص ٣٥٤.

(١) هناك مقالات مباشرة في موضوع التراث مثل «فهم التراث بالفكر الثوري والمعاناة النضالية» جـ٣ ص ٣٦ - ٥٢. «التراث يعطي الأمة شعوراً بوحدتها وطموحا إلي تجديد رسالتها» جـ٣ ص ٦٠ - ٧٣. «حوار حول الدين والتراث» جـ٣ ص ٨٨- ٩٢. «التراث عزز صمود الأمة وأعطي الثورة العربية مستواها العالي» جـ٣ ص ١٠٩ - ١١٨

(٢) «أن التراث أيها الرفاق ليس في حركتنا الثورية شيئا من الماضي وليس شيئا للتسجيل في الذاكرة وأنما حياة نابضة، هو الأصالة والقدرة علي الأبداع، القدرة المتجددة في أمتنا... وفي تصورنا لا نرجع إلي التراث رجوعا أنما نبلغ حقيقة التراث حقيقة الأصالة بلوغاً. نتقدم نحوه، ونرتقي اليه ارتقاء. أتي بعد النضال وبعد الجهد الصادق وبعد التضحية. نكتشف حقيقة تراثنا ونبلغ مستواه» البعثي هو الصورة الحية للأمة جـ٣ ص ١٨. «التراث لا نفهمه ألا عندما نناضل، لا نستحقه ألا عندما نعمل الثورة العربية. التراث يبقي أصم وجامدا وبلا معني اذا لم نرتق في نضالنا وبثورتنا»، ونفهم التراث بالفكر الثوري وبالمعاناة النضالية جـ٣ ص ٤٣. «أن الأمة العربية لا يمكن أن تنشأ مستقبلا جديرا بها، مستقبلا في مستوي عظمتها اذا لم ترجع إلي تراثها واذا لم تكتشف عن طريق النضال والثورة الجديد والخالد في هذا التراث. تراثنا ليس شيئا مضي وانقضي، ليس شيئا تاريخيا للمتاحف. تراثنا هو سجل عبقرية هذه الأمة، الثورة العربية التي لا تستلهم هذا التراث مقضي عليها بالفشل» جـ٣ ص٤٦. «لا نذهب إلي التراث لينشلنا من جمودنا، نتحرك ونثور نناضل ونفهم العصر الحديث والحضارة الحديثة، ونبذل كل جهودنا وطاقاتنا للتحرر، عندها يبدو لنا التراث بأنه شيء خالد وشيء أصيل وأنه هو المستقبل فالتراث هو استحقاق، التراث يجب أن نرتقي إليه لنبلغه لا أن نقعد=

خلق وأبداع من كل جيل، وأضافة مستمرة دون تقليد. النضال يحييه، والتقليد يميته. وتتحدد العلاقة بالتراث على ثلاثة مراحل: الأولى الأطلاع عليه لاكتشافه وفهمه، والثانية الافتراق عنه نحو طريق خاص، والثالثة الالتقاء به من جديد. ويبدو أن التراث هنا هو البداية والنهاية أما الوسط فهو تحرر وقتي. البداية من القديم والنهاية بالجديد، والوسط هو التحرر من القديم لابداع الجديد. يمكن فهم القديم تاريخياً لمعرفة لحظة ابداعه ثم التحرر منه عن طريق مقارنة ظروف الانتاج الأولى القديمة بظروف أعادة انتاجه الثانية الجديدة. وأخيراً لا نعود إلى التراث بل إلى الواقع الاجتماعي لتغييره. فالواقع هو البداية والنهاية، المنبع والمصب، الانتاج والتوجيه(١). واذا كان التراث انتاجاً جماعياً وفردياً في البداية فإن

= وننظر نزوله إلينا» جـ٣ ص ٤٧. أن حزبنا منذ بدايته ومنذ التصور الأول استلهم تراثنا العربي، تراثنا الروحي»، أصالة الأمة قوة نضالية متجددة جـ٣ ص ٢٥. «أننا لم نطلب من التراث أن يكون بديلا عن الجهد الذي يطلب منا أن نقدمه وأنما نحن عشنا الثورة المعاصرة بكل متطلباتها. ومن خلالها وجدنا أن تراثنا يعطينا أصالة لايمكن لأي ثورة وأية نظرية فلسفية معاصرة أن تهبنا أياها. هذا الفهم للتراث هو الذي جعل الحزب يستمد منه قوة روحية وأخلاقية لا تستند إليها بقية الحركات» جـ٣ ص ٢٦ - ٢٧. «هذاالجو الذي استلهمناه منذ بداية حزبنا من تراثنا العربي الروحي، التراث الخالد المبدع باستمرار المتجدد في كل عصر» جـ٣ ص ٢٧

(١) «والتراث يبرز أهمية الفرد والأنسان دون التقليل من أهمية الجماعة ومصلحتها وقوتها وتنظيمها ولكن الأساس في الجماعة هو الفرد، الأنسان الذي له عقل وضمير وسلوك». التراث يعطي الأمة شعوراً بوحدتها وطموحا إلي تجديد رسالتهاجـ٣ ص ٦٦. «فالذي يريد أن يكون مثل عمر بن الخطاب في هذا العصر يجب أن لا يكون نسخة طبق الأصل منه وأنما يجب أن يتوخي أن يكون ذا تأثير يوازي تأثير عمر بن الخطاب في زمنه. وهنا يتضح الفرق بين التقليد والأبداع» جـ٣ ص ٦٦. «التعبير الأمين عن تأثرك بالتراث» جـ٣ ص ٦٦. «فنحن ضد تمجيد التراث وتعظيمه بدافع الرهبة منه والشعور ازاءه بالضعف والعجز، وضد هذه النظرة الخارجية للماضي القائمة علي التقديس والذوبان أمامه وأنما نحن مع المشاركة والمعاناة والوصول إلي التقديس نتيجة الفهم الواعي وإلي الأعجاب عن طريق المشاركة الفعالة حسب ظروف عصرنا لأن الأعجاب بالتراث وتقديسه لا يأتي من مجرد الوقفة المنبهرة أمام عظمته وأنما من استيعاب روحيتيه والعمل بوحي منها. فالنضال ودفع ضريبة النضال لقهر المجتمع الفاسد.. هي الاقتراب الصادق من روح الاسلام» جـ٣ ص ٦٦. «أن العلاقة بالتراث يجب أن تمر بثلاثة مراحل: المرحلة الأولي، مرحلة الاطلاع علي التراث لاكتشافه وفهمه. والمرحلة الثانية، الافتراق عنه بحيث نسير في طريقنا الخاص، طريقنا المتميز الذي هو قدرنا بعد تأثرنا بهذه الرؤية. والمرحلة الثالثة، الالتقاء من جديد بالتراث بعدما نكون قد أدينا قسطنا من النضال وأصبحنا ثوريين حقيقيين ومناضلين مجاهدين.. أن فهم التراث مرتبط بالخطوات النضالية» جـ٣ ص ٦٧. «أنتم الذين حملتم الأمانة بصدق وأخلصتم لتراثكم» البعث طاقة حية متجددة جـ٣ ص ١٧٥

مصبه أيضا هو التغيير الفردى والاجتماعى فى النهاية. والاقتصار على الفرد فى الانتاج الأول أو فى أعاددة الانتاج الثانى أو فى التوجيه وقوع فى النزعة المثالية الفردية. ولا يوجد تطابق بين الانتاج الأول وأعادة الانتاج الثانى. فقد تغيرت الظروف وعمليات الابداع. بل هناك تغير وتجدد وابداع مستمر. هذا هو التراث المتجدد المتراكم فى وعى الأمة. لا فرق اذن بين الماضى والحاضر الا فى تجربة الابداع. ولا فرق بين النظر والعمل. فالانتاج الأول كا ن يهدف إلى التغير الاجتماعى لصالح الوضع القائم أو لصالح الشعب. وكذلك أعادة الانتاج الثانى. ويقوم بذلك الحزب الطليعى الثورى الذى يجمع بين العلم والمواطنة، بين النظر والممارسة[١]. فالاشتراكية تنبع من الحياة وليس من الكتب. والبعث العربى ارادة الحياة[٢]. والتراث هو تراث الأمة بلا تمييز بين طائفة وطائفة أو قوم وقوم. لذلك يقال «التراث» بلا وصف ويعنى تراثنا بصرف النظر عن هوية ضمير المتكلم الجمع. فلا فرق بين ما يقوله المؤسس القائد وبين ما يقوله محمد أقبال فى التراث الحى ابداع الأمة ومصدر أصالتها وطريق نهضتها. وما أكثر ما تمت كتابته مباشرة عن التراث والحياة[٣]. واذا كان الفكر العربى فكراً حيا فإن الفكر الغربى فى المقابل فكر مجرد[٤]. وقد تابعنا الغرب فى ثقافته فأصبح فكرنا مجرداً مثله، على الرغم من وجود مدارس للفكر الحى وهى المدارس الحيوية فى القرن العشرين. لذلك تؤكد أيديولوجية البعث على أهمية التواصل لا الانقطاع. فالتاريخ لا يبدأ من الصفر، على غير النموذج الأوربى الذى آثر الانقطاع على التواصل، والنموذج اليابانى الذى آثر التجاور على التواصل والانقطاع. لذلك كثر استعمال

---

(١) آنظر كتابنا «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، المؤسسة العربية للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢

(٢) «واذا سئلت عن تعريف للاشتراكية فلن أنشده في كتب ماركس ولينين وأنما أجيب: أنه دين الحياة، وظفر الحياة علي الموت» ثروة الحياة جـ١ ص ١٩. «فشعور البعث بعظمة التراث العربي الروحي والحضاري هو الذي جعل مفهومه للأمة يقترن بالأصالة والابداع»، معركة المستقبل العربي جـ٣ ص ١٨١.

(٣) «ثروة الحياة» جـ١ ص ١٧ – ١٩، «البعث ارادة الحياة» جـ١ ص ٥٠ – ٥١. « نظرتنا الحية للحزب» جـ١ ص ٥٢ – ٥٥، «معركة حياة أو موت جـ٢ ص ٧٧ – ٨٠، «البعث هو الصورة الحية للأمة جـ٣ ص ١٧ – ١٩، «البعث طاقة حية متجددة» جـ٣ ص ١٦٧ – ١٧٦، «البعث حركة حية نامية متطورة جـ٣ ص ٢٤٤ – ٢٥٨، «مدرسة الحياة والنضال» جـ٥ ص ٤١٢

(٤) «التفكير المجرد» جـ١ ص ١٥١ – ١٥٦. وأنظر كتابنا «مقدمة في علم الاستغراب» فلسفة الحياة ص ٤٦٩– ٤٧٩

مفاهيم الماضى والحاضر والمستقبل التى تشير إلى هذا التواصل. فالماضى مازال حيا فى الحاضر، والحاضر ما هو ألا تراكم للماضى، والمستقبل مشروط بمساره فى البداية فى الماضى وفى النهاية فى الحاضر[1]. هو تراث تجد فيه الأمة وحدتها وحياتها وروحها وشخصيتها القومية. هو القاسم المشترك بين كل طوائفها وطبقاتها وقواها الاجتماعية. وهو شرط ابداعها على مر العصور. فلا جديد بلا قديم وألا كان مجتث الجذور. ولا قديم بلا جديد وألا كان معرضا للمتاحف والآثار. ومع ذلك فإن النظرة الحيوية للتراث لا تعفى من تحليله تحليلا عقليا لمعرفة مكوناته الرئيسية وأبنيته المتحكمة فيه. أن الدافع الحيوى لازم فى مرحلة اليقظة. ولكن التحليل العقلى ضرورى فى مرحلة الانكسار. لايكفى أن يكون التراث حيا فى وجدان الجماهير بل لابد من معرفة علومه التى تكونه وتصنيفاتها من علوم نقلية وعلوم عقلية وعلوم نقلية عقلية . وأيها أعمق فى وجدان الناس؟ أيها بقى مثل العلوم النقلية وأيها زال واندثر مثل العلوم العقلية؟ وماذا كانت شروط انتاجها مثل التوحيد بين الوحى والعقل والطبيعة؟ ولماذا توقفت ولم تتطور، ولم يتم أعادة بنائها طبقا للظروف المتغيرة واللحظات التاريخية المتباينة، من لحظة النصر والفتوح الأولى إلى لحظة الهزيمة والردة الحالية؟ أن التراث فقط ليس وجدانيات بل عقليات، وليس نفسانيات بل نظريات.

وقد استطاع فكر البعث تطوير مفاهيم الدين التقليدية المعروفة فى العقيدة والشريعة إلى مفاهيم فلسفية عامة معروفة فى المذاهب والاتجاهات المثالية مثل: الدين، والروح، والرسالة الخالدة، والأيمان، والتراث، منطلقا من الخصوص إلى العموم، ومن الدين المحدد إلى دين

---

(١) «نحن أمام حقيقة راهنة هي الانقطاع بل التناقض بين ماضينا وحاضرنا المعيب» ذكري الرسول العربي جـ١ ص١٤١، «العرب بين ماضيهم ومستقبلهم» جـ١ ص ١٦٩ - ١٧٦، «وهذا ما جعلنا نرجع إلي تراثنا الحضاري التاريخي وننظر إليه نظرة جديدة. ففي حياة العرب تجربة ضخمة ورسالة سامية»، معالم القومية التقدمية جـ١ ص ١٩٢. وأيضا «مستقبلنا من خلال الأزمة الحاضرة» جـ٢ ص ١٤٣ - ١٩٨. «التقدمية سبيل الاتصال بماضينا» جـ٣ ص ١٥ - ١٦، «البعث وتحديات المستقبل» جـ٣ ص ١١٩ - ١٣٧، «معركة المستقبل العربي» جـ٣ ص ١٧٧ - ١٨٩ «من أجل عمل عربي مستقبلي» جـ٣ ص ٢٥٩ - ٢٨٥. «الحاضر لا ينفصل عن الماضي كما أنه لا ينفصل عن المستقبل» أصالة الأمة قوة نضالية متجددة جـ٣ ص ٢٠، «الحزب الثوري صورة المستقبل للأمة» جـ٥ ص ٩١ ٩٨، «المستقبل لن يبني ألا بالعلم وفي منظار الوحدة العربية» جـ٥ ص ١٨٧، «النظرة المستقبلية الحضارية» جـ٥ ص ٢٠٧ - ٢١٢، «المستقبل العربي يبني من خلال المعارك الصعبة» ص ٣٩٦ - ٣٩٩، «المعركة وآفاق المستقبل» جـ٥ ص ٤١٣ - ٤١٤، «نفهم الماضي من خلال تحملنا مسؤولية الحاضر» جـ٥ ص ٤١٥ - ٤١٨

الأنسانية كلها، ومما يفرق دين بعينه عن دين آخر إلى ما يجمع الأديان كلها من قيم أخلاقية عامة اندفاعاً بعيداً عن مفاهيم التراث الخاصة وألفاظ الشريعة المحددة[1]. لذلك وجد الفكر نفسه فى الفة مع الفلسفة المثالية الغربية الحديثة التى قامت بنفس المهمة مع تراث العصر الوسيط ناقلة أياه من خصوص التراث المسيحى إلى عموم الفكر الأنسانى. وأقترب من اليسار المسيحى أو الشخصانية المسيحية عند مونييه. فالايمان مقولة مستقلة، صورة بلا مضمون، طريقة بلا موضوع، ولا يستغنى عنه الأنسان، الأيمان بأى شيء كما هو الحال فى مقولات فشته «رسالة الأنسان» وحل الصراع بين الشك والمعرفة بالايمان. ويتم الدفاع عن المثالية صراحة ويدفع عنها تهمة الخيالية والسذاجة والطوباوية. وهى مثالية متفائلة واثقة بنفسهما وبالأمة وبالمستقبل. ومع ذلك فهى مثالية واقعية كما هو معروف فى بعض الفلسفات الأوربية المعاصرة مثل رافيسون وبرجسون ووليم جيمس[2]. ويستعمل مقولات فى الأصل دينية ولكن دون محتواها الدينى، مجرد تصور فلسفى مثل ثنائية الأرض السماء التى هى أساس الثنائيات فى ثقافتنا الوطنية، الله والعالم، الخير والشر، الملاك والشيطان، الرجل والمرأة، الحلال والحرام...الخ. ثم كانت نفس الثنائية أحد أسباب التخلف عند مفكرين معاصرين آخرين تظهر فى اللغة والتصور الأخلاق[3]. وغلب على الكتابات الأولى هذا الطابع المثالى مثل المستقبل أى الغائية، والصراع بين القدماء والمحدثين فى خبرة الشيوخ واندفاعات الشباب[4]. ويمكن تطبيق نفس الشيء على مفاهيم «الجهاد» و«الرسالة». فالجهاد فى سبيل فلسطين وليس بالضرورة الجهاد الدينى[5]. والتراث هو التراث القومى وليس بالضرورة التراث الدينى، يهودى أو مسيحى أو اسلامى. هو التراث القومى الذى لا يعنى الجمود والتقليد، ولا يقتضى بالضرورة القضاء على روح الابتكار الابداع[6]. بهذا التعميم: التراث، الرسالة، الروح، الدين، الايمان يتجاوز تخصيص

---

(١) الأيمان،جـ١ ص ٢٠ - ٢١

(٢) الأيمان جـ١ ص ٢٠. «مثاليتنا هي هذه الروح المتفائلة الواثقة من نفسها ومن الأمة والمستقبل»، المثالية الموهومة جـ١ ص ٢٢، المثالية الواقعية جـ١ ص ٢٣

(٣) «لا مفر من هذا التعبير»«الأرض والسماء» حتي بعد أن أفرغ من محتواه الديني، الأرض والسماء» جـ١ ص ٣٤ - ٢٥. والمفكر الآخر هو د. زكي نجيب محمود في تجديد الفكر العربي

(٤) «المستقبل» جـ١ ص ٢٦. «خبرة الشيوخ واندفاعات الشباب» جـ١ ص ٢٧ - ٢٩

(٥) «النضال الإيجابي سبيل جديد إلي تحقق الانقلاب العربي» جـ١ ص ٤٠

(٦) «أن التشبع بالتراث القومي لا يعني مطلق العبودية للماضي والتقاليد، ولا يعني فتور روح الابتكار والتجديد بل يعني العكس تماماً» الصلة بين العروبة الحركة الانقلابية جـ١ ص ٨٣

دين بعينه، الاسلام أو المسيحية. والرسالة العربية الخالدة ليست هى الرسالة الاسلامية بالضرورة بل هى الحياة نفسها. الرسالة العربية إيمان والأيمان يسبق المعرفة. ولقد أفصح الدين فى الماضى عن هذه الرسالة، ويفصح عنها البعث فى الحاضر. فالبعث العربى الاشتراكى، الحرية والاشتراكية والوحدة، والقومية العربية كل ذلك وريث الدين القديم وتحويل له. لقد ظهر الاسلام وأحدث فى حياة العرب انقلاباً، ووحد النفس العربية مع القدر، وانتقل العربى من الجاهلية إلى الاسلام، من العبودية إلى التحرر. ولكن إلى وقت قصير عادوا بعدها إلى الجهالة. الرسالة العربية الخالدة هى حضارة وقيم، نتيجة للتوحيد بين المثالية والواقعية[1].

وتظهر التغبيرات الدينية الشعبية على استحياء مثل «أن شاء اللهّ»، «لا حول ولا قوة ألا باللهّ»، «ارادة الله»، «بعون الله»، «بارك الله فيكم»، «العدل الألهى» وما أكثرها فى الثقافة الشعبية[2]. وهى تدل على أن الثقافة الشعبية فى رافدها الأول ومكونها الرئيسى مازالت

---

(١) «أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة، أي رسالة هي؟ ماذا أعطي العرب أعظم من هذه الرسالة؟» نفهم التراث بالفكر الثوري والمعاناة النضالية جـ٣ ص ٤٣. «هي رسالة العرب إلي العالم، رسالة القيم الخالدة» البعث رمز لمعاناة الأمة جـ٣ ص ٢١٨« يسألوننا أيها الأخوان ماذا تقصدون بالرسالة، الرسالة العربية الخالدة؟ حياتنا نفسها، هي أن نقبل بتجربة لهذه الحياة». من معاني الانقلاب جـ١ ص ٩١ - ٩٢. والرسالة العربية الخالدة هي الباب الرابع من الجزء الأول كله ص ١٠٥ - ١٢٩ «يشمل «حول الرسالة الخالدة» ص ١٠٥ - ١١١، «معني الرسالة الخالدة» ص ١١٢ - ١١٣، «الرسالة الخالدة» ص ١١٤ - ١١٥، «نظرتنا إلي الدين» ص ١١٦ - ١١٢، «قضية الدين في البعث العربي» ص ١٢٣ - ١٢٩ «لقد أفصح الدين في الماضي عن الرسالة العربية التي تقوم علي مبادىء انسانية. فهل معني ذلك بأنه يتعذر علي هذه الرسالة أن تكون قومية؟» حول هذه الرسالة العربية جـ١ ص ١٠٧. «ثم يظهر الاسلام فيحدث انقلاباً في حياة العرب وفي أنفسهم... أما في صدر الاسلام فإنه من ناحية آخري يمثل اتحاد النفس العربية مع القدر بعد أن كانت متجاهلة له... هذه الفترة التي انتقل فيها العربي من الجاهلية إلي الاسلام، من حياة سجينة في قيم المجموع وتقاليده إلي حياة تتحقق فيها الحرية الفردية والمساواة بين الأفراد»، جـ١ ص ١٠٨ - ١٠٩

(٢) «هذه ساعة العدل الالهي»، في سبيل الجهاد الوطني جـ٤ ص ١٣٣، «وأن شاء الله سيري العالم من العرب شيئا أكثر وأروع» حوار بين القائد المؤسس وجرحي معارك القادسية جـ٥ ص ٣٤٧. «هذه التجربة التي تنمو نشعر بأن روح الله تباركها وتسري فيها»، تجربة الجيش الشعبي تجسيد لحلم كبير، جـ٥ ص ٣٨٤، «وهذا ما يبشرنا بأن معاركنا العربية المقبلة ستكون أكثر نجاحا أكثر تقدما في الاعداد في النتائج أن شاء الله» من كلمات أحاديث مع جرحي معارك القادسية، جـ٥ ص ٤٠٤. «تنطوي صفحة الضعفاء الذين يقابلون مصائب الوطن بالبكاء وبأن يقولوا لا حول ولا قوة ألا بالله» عن البطولة جـ١ ص ١٥. «أمن الله علي أن يحقق لي حلما»، الطبقة العاملة طليعة الكفاح العربي جـ١ ص ٣٠١. فليبارك الله في الاجيال العربية الصاعدة» التراث عزز صمود الأمة وأعطي للثورة=

دينية عامة واسلامية خاصة. فالله أول ما يأتي على اللسان، في حالة الفرح والحزن، والعجب والنداء كما يدل على ذلك علم اللغة النفسي أو علم النفس اللغوي. ولا تكاد تذكر آيات قرآنية ألا مرة واحدة أو أحاديث نبوية. والآية القرآنية المذكورة عامة للغاية، فلسفية نظرية وليس بها أي توجهات عملية(١). وماذا عن آيات الحرية والاشتراكية والوحدة، ومقاومة الاستعمار والعدوان، ووحدة الأمة، ومشاركة الفقراء في أموال الأغنياء، والحريات العامة، وحقوق الانسان الطبيعي. وقد يبدو التعارض في علم اللاهوت التقليدي الغربي بين برودة العقل ولهيب الأيمان. وكذلك التعارض بين الأيمان والكفر، بين نظرة الكافر الجاحد ونظرة المؤمن الواثق. ومرة آخرى يذكر معنى الآية ولا يذكر نصها، الانتصار بالقلة في مواجهة الكثرة. وهذه القلة هي الطليعة الثورية(٢). ويذكر حديث واحد يؤكد على ثورية الاسلام كدين «كاد الفقر يكون كفراً»(٣). وهي عبارات شائعة واستشهادات بالنصوص الدينية تقوم بها كل جماعة ترى أن الله من جانبها لا فرق بين مسلمين ويهود ونصارى بصرف النظر عن مقياس الحق والباطل.

ولكن المساهمة الكبرى للمؤسس القائد هي في نظرته الثورية للتراث التي تجاوز بها هذا العطف أو التمازج أو التوحيد بين العروبة والاسلام. فقد ظهر الاسلام في الحياة القومية

= العربية مستواها العالي جـ٣ ص ١١٧. «ولكنها ارادة الله...» الوطنية السودانية هي العروبة والعروبة السودانية هي الاسلام جـ٥ ص ٢٩٢. «وأن شاء الله سيري العالم من العرب..» حوار بين القائد المؤسس وجرحي معارك القادسية جـ٥ ص ٣٤٧ «انتصارات ستكون بعون الله أروع مما تحقق» القادسية وحالة الانبعاث، جـ٥ ص ٣٦٠. «هذه التجربة التي تنمو ونشعر بأن روح الله تباركها وتسري فيها لأنها توفرت لها الشروط التي يندر أن تتوفر بتجربة ثورية» تجربة الجيش الشعبي تجسيد لحلم كبير جـ٥ ص ٣٨٤، «أن شاء الله» من كلمات وأحاديث مع جرحي القادسية جـ٥ ص ٤٠٤ «فبارك الله فيكم»، نفهم الماضي من خلال تحملنا لمسؤولية الحاضر جـ٥ ص ٤١٨، «الله يرحمه» (عبد الناصر)، طموح البعث أن تكون حركة حضارية،جـ٥ ص ١٦٨، «والله يوفقكم»، الوحدة العربية هي الثورة الحقيقية، العرب والاكراد أشقاء في هذه الوحدة جـ٥ ص ١٤٣

(١) لعلكم تذكرون آية كريمة تقول «والعصر، أن الانسان لفي خسر، ألا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتوصوا بالحق وتواصوا بالصبر» الصورة المشرقة في العراق جـ٥ ص ٣٧٠

(٢)وأني أتمثل بمعني آية كريمة وهو أن العرب المسلمين في زمن ظهور الدعوة كانوا ينتصرون بعدد قليل لأن الله يمدهم بجنود لا تري ولا يري أعداؤهم. أني أفهم من هذا المعني ما يتفق تماماً مع حالة الطليعة المناضلة في مرحلتنا الحاضرة» البعث العربي هو الانقلاب جـ١ ص ٧٥

(٣) «في حياتنا القومية حادث خطير وهو حادث ظهور الاسلام»، نظرتنا إلي الدين جـ١ ص ١١٦

كحدث قومى وأنسانى وعالمى[1]. وأصبح مركزيا فى حياة العرب بل فى حياة كل الشعوب. هو شيء أساسى فى حياة البشر منذ أقدم العصور حتى الآن. وبالتالى لا يمكن الاستخفاف به أو استبعاده. أنما القضية هى التفرقة بين ظاهر الدين وحقيقة الدين. والدين من أبرز المشاكل فى المجتمع العربى الحديث. هو سبب تخلفها أو تقدمها طبقا للوظيفة التى يؤديها. ومن ثم لا يمكن للحزب أن يتجاهلها. ولا بد أن يكون الدين أداة تخلف فإنه يمكن أيضا أن يكون أداة تقدم. فمعركة التخلف والتقدم مرهونة بالوظيفة التى يؤديها الدين. الدين شيء أصيل وجوهرى فى المجتمع العربى بل وفى كل المجتمعات، وليس شيئا فرعيا أو عارضا. وخطأ الماركسية أنها تصورت أنها يمكن استئصاله من المجتمع والقضاء عليه طالما أنه كان يؤدى أحدى وظيفتيه وهو الاستقلال والاحتكار والسيطرة والتفاوت الطبقى. ولكن الدين يمكن أن يؤدى أيضا وظيفته الثانية فى التحرر والمساواة والعدالة الاجتماعية. تقوم بالوظيفة الأعلى الرجعية العربية. ويمكن أن تقوم بالوظيفة الثانية الحركة التقدمية العربية. وتلك أيضا وظيفة الاحزاب الثورية العربية، وفى مقدمتها حزب البعث العربى الاشتراكى وحركة اليسار الاسلامى[2]. وكما يستلهم التراث من أجل التقدم والنهضة كذلك تعتمد عليه الرجعية العربية تأييداً لرجعيتها وسيطرتها واستقلالها حتى لقد ارتبط التراث بالرجعية. هناك التقدميون وهناك التراثيون نظراً لاعتماد التقدميين على العقل والواقع وليس على التراث،ونظراً لاعتماد التراثيين على التراث وليس على العقل والواقع.

---

(١) «نظرتنا إلي الدين» جـ١ ص ١١٦

(٢) «قضية الدين في البعث العربي» جـ١ ص ١٢٣ - ١٢٩ «فنحن مع تبنينا للنظرة السلبية إلي الدين أي رغم معرفتنا الطريقة الرجعية التي استخدم الدين بها ليكون داعي للظلم والتأخر والعبودية نثق رغم ذلك بأن الانسان يستطيع أن يثور علي هذه الكيفية في استخدام الدين، وعلي هذا النوع من التدين الكاذب والمشوه، وأن يعطي في نفس الوقت للدين الحقيقي الصادق حقه» جـ١ ص ١٢٦، نحن نعتبر أن الرجعية الدينية تؤلف مع الرجعية الاجتماعية معسكرا واحداً يدافع عن مصالح واحدة، وأنها أكبر خطر يهدد الدين. أن هذه الرجعية التي تحمل لواء الدين في يومنا هذا وتتاجر به وتستغله وتحارب كل تحرر باسم وتدخله في كل صغيرة وكبيرة لكي تعيق الانطلاقة الجديدة هي أكبر خطر علي الدين. وهي التي تهدد مجتمعنا وتشوهه. فلو لم نكن نحن ولو لم تكن حركتنا موجودة لتهدد المجتمع العربي بأن يشوهه الالحاد اذ أننا بمقاومتنا الرجعية الدينية بدون اعتدال وبدون مسايرة وبمواقعنا الجريئة المؤمنة منها ننقذ مجتمعنا العربي من تشويه الالحاد جـ١ ص ١٢٧ - ١٢٨. «فالمناضل البعثي.. حرب علي كل تدجيل باسم الدين والتستر وراءه لمنع التطور والتحرر والابقاء علي الاوضاع الفاسدة والتأخر الاجتماعي. ولكنه في الوقت نفسه يعرف حقيقة الدين..» جـ١ ص ١٢٨

أصبح التمييز بين التقدميين التراثيين واردا. فالتقدمى لا تراثى، والتراثى لا تقدمى. وندر التقدمى التراثى أو التراثى التقدمى[1]. والاسلام حدث ثورى كما أنه حدث قومى. وبالتالى يجمع الاسلام والعروبة والثورة. كان الاسلام فى نشأته ثورة. وأول من انضم إليه هم الضعفاء والفقراء والمضطهدون والعبيد. وبعد الهجرة كون الضعفاء أول قوة اجتماعية ثورية تدل على نظام عربى جديد. الذى يعرف الاسلام هم الضطهدون والثوريون. أما المدافعون عن الأوضاع القائمة فهم لا يعرفون الاسلام حتى ولو كانوا مسلمين. لقد ناضل المسلمون الأوائل من أجل المبدأ. ولوعادوا اليوم لعاشوا مع الفقراء والمضطهدين والمستعبدين والمستضعفين والمظلومين والبائسين. لا دين مع الفساد والظلم[2]. ولقد كفرت أوربا بالدين لأنه كان مع الجهل والفساد والظلم والتعذيب. والحقيقة أنه ظهر الآن فى لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية وفى أفريقيا وفى آسيا ليحول الدين إلى دافع ثورى كما كان فى البداية

---

(١) «بين الذين يقامون كل محاولة للتحرر والتقدم في هذه البلاد من لا يستحقون أن يسموا حتي بالرجعيين لأن الرجعية التراثية والدينية وأن تكن في حقيقتها وفي النتائج التي تؤدي إليها خيانة للأمة مزدوجة في ماضيها ومستقبلها معا فهي علي كل حال ليست بالخيانة الواعية المقصودة..» انتقدمية سبيل اتصالنا بماضينا جـ٣ ص ١٥ «تنبه لها الاستعمار وأعوانه من السياسيين والرجعيين والمتسترين بالدين فاستعملت في محاربتها جميع الاسلحة دون تورع أو شرف» البعث وتحديات المستقبل جـ٣ ص ١٢٢

(٢) «هل يفكر الشباب أن الاسلام عند ظهوره هو حركة ثورية، ثائرة علي أشياء كانت موجودة: معتقدات وتقاليد ومصالح؟ وبالتالي هل يفكرون بأنه لا يفهم الاسلام حق الفهم ألا الثوريون؟ وهذا شيء طبيعي لأن حالة الثورة هي حالة واحدة لا تتجزأ، وهي حالة خالدة لا تتبدل... أن المدافعين الظاهرين عن الاسلام الذين يتظاهرون بالغيرة أكثر من غيرهم وبالدفاع عن الاسلام هم أبعد العناصر عن الثورة في مرحلتنا الحاضرة. لذلك لا يعقل أن يكونوا فهموا الاسلام. ولذلك من الطبيعي جداً أن يكون أقرب الناس إلي الاسلام فهما وتحسسا وتجاوبا هو الجيل الثوري، الجيل الثائر علي القديم الفاسد طبعا. وهذا ما لا نراه أي أن الجيل الثائر ليس كله ولا أكثره معترفا بهذه الصلة بينه وبين الاسلام،في حين أن الذين يدعون هذه الصلة ويتشبثون بها هم أعداء الثورة، هم ممثلو الأوضاع القديمة التي يجب أن تزول لكي تنهض الأمة العربية» نظرتنا إلي الدين، الجزء الأول ص ١١٧. «أن المسلمين الأولين لو رجعوا اليوم لما استطابوا العيش ألا في القري المظلمة البائسة مع المظلومين والمستعبدين، ألا في السجون مع المناضلين» ص ١١٩ «لا دين مع الفساد والظلم، وأن الدين الحقيقي هو دوما مع المظلومين الثائرين علي الفساد. وهذا يعني أن كثيرين شوهوا الدين في بلادنا وفي أرضنا كما شوهه كثيرون في غير بلاد وغير أراض. فالدين المسيحي في أوربا حتي اليوم بأكثرية ممثليه الرسميين هو إلي جانب الفساد والظلم يحميها ويعطيها مبررات البقاء. لذلك فقد نفوذه. وطغت موجة الالحاد في الغرب ليس عبثا بل لهذا التناقض لأن الدين بممثليه وقع في التناقض لأن الدين وجد ليشجع المحبة والأخاء، ليحمي الضعيف. لكن أصبح بممثليه سياجا لكل هذه المساويء جـ١ ص ١١٩

ضد الاستعمار والاستغلال والاحتكار والتخلف. ليس الدين مسؤولا عن الفساد بل ممثلو الدين الرسميون. ويستطيع الدين أن يكون ثورة فى النهاية كما كان ذلك فى البداية. هذا هو خطأ الشيوعية عندما أرادت القضاء على الدين لأنه سبب الفساد وسلاح فى أيدى الظالمين. الدين أفيون الشعب، المخدر والسم. ومن ثم أصبح الالحاد عقيدة. والحقيقة أن ماركس فى نفس العبارة التى قال فيها «الدين أفيون الشعب» قال أيضا «وزفرة المضطهدين». فالدين وظيفة اجتماعية تظهر فى المجتمع طبقا لصراع القوى الاجتماعية. فهو أداة قهر استغلال فى أيدى الطبقات الحاكمة، وهو صرخة وثورة فى أيدى الطبقات المحرومة.وبالتالى يكون مشروع «اليسار الاسلامى» هو تحقيق لهذه الصلة العضوية بين الدين والثورة. ومن ثم فلا مكان للالحاد. الحياة أيمان. والأيمان صدق. الالحاد كذب وظاهرة مرضية. الالحاد تناقض بين الدعوة والفعل. والثورة على الدين فى أوربا هى حقيقة الدين[1] . الاسلام ثورة لا يكتشفه ألا ثائر من خلال تجربة معاناة الثورة، فكراً وسلوكاً، نظرا وعملاً. ويتجاوز ذلك مرحلة النضج والاستقلال الذاتى ومعرفة الحياة عن طريق التجارب الشخصية والمعاناة الاجتماعية. وأن تطابق النص مع الواقع، والوحى مع الثورة لهو دليل على الصدق، صدق الوحى، وصدق التجربة[2] . تتوحد العروبة فى طرف ثالث وهو

---

(١) «فالثورة علي الدين في أوربا هي دين، هي إيمان بمثل وبقيم أنسانية رفيعة. وهي أقرب إلي الدين في حقيقته الأصيلة. وهذه الثورة حملت بذور الخلق والاصلاح لأنها هزت المجتمع والأفراد هزاً عنيفاً، وأرجعتهم إلي نفوسهم... الدين في الأوضاع الحاضرة هو الذي يخلق المشكلة، هو الذي يساعد علي بؤسهم وعبوديتهم. لكن عندما تستيقظ الشعوب وتسترد حقوقها وكرامتها لا يمكن أن تقنع بالالحاد. وعندما تخطو الخطوة الجديدة تكمل النقص بالخطوة الأيجابية وتعود إلي دين واضح سليم منطبق تمام الانطباق علي مراميه الأولي» نظرتنا إلي الدين جـ١ ص ١٢٢

(٢) «قراءة جديدة للاسلام كشفت لنا عن حقائق أساسية في روح شعبنا ونفسيته. وأضاءت لنا طريق العمل الثوري. في بداية تكوين الحزب اكتشفت الاسلام، أقول اكتشفت ولا أعني أنني لم أكن أعرف الاسلام. فقد كانت هناك ألفة منذ الصغر، اكتشفت الاسلام كثورة، كتجربة ثورية هائلة. وقرأته قراءة جديدة من هذا المنظار في أنه عقيدة ونضال في سبيلها، وقضية هي قضية أمة، وقضية أنسانية... هو تجربة ثورية، السماء فيها متداخلة بالأرض»، «التراث يعطي الأمة شعورا بوحدتها وطموحاً إلي تجديد رسالتها جـ٣ ص ٦١. أن الفضل في ذلك يرجع إلي اكتشاف الاسلام. أن المسلم لا يكتشف الاسلام وكذلك البعيد عن الاسلام الذي يكتشف ينبغي أن يجمع بين الاستعداد النفسي وبين الجدة... فالمسلم الذي نشأ في بيت مسلم منذ طفولته وأعتاد دوما سماع الكلام في الاسلام يتكون عنده نوع من الضعف في رهافة الحس والذهن فلا يري الجديد في هذا الكلام» جـ٣ ص ٦٢.ولما سئل: ولكن هل اكتشاف الاسلام وقراءته قراءة جديدة هو فقط أن شخصاً وضع جهده وقرأ الاسلام قراءة جديدة، أجاب.... قرأنا الاسلام، هذا الاسلام هو: الاسلام بعد قراءة الشيوعية بعد مواجهة التحدي=

الثورة، تراث الماضي وحاجة العصر. صلة العروبة بالاسلام صلة تاريخ، التاريخ حي لا يموت، صلة تجديد وبعث. فحركة البعث تجدد منهم التراث، وتنفض الغبار. والدين من أهم مجالات الحياة وبالتالي التجديد. فبمقدار تجدد الحياة العربية يتجدد الدين[1]. وفهم الدين فهما ثوريا يجمع بين العروبة والاسلام من خلال القاسم المشترك بينهما وهو الثورة. والثورة اجتماعية من أجل تغيير الواقع. وأداتها الحزب الثوري مثل حزب البعث أو حركة اليسار الاسلامي.

سابعاً: العروبة والاسلام، هل تتصادم شرعيتان؟

كيف يمكن تجاوز هذا الصادم المؤسف في جيلنا بين شرعيتين: شرعية الاسلام وشرعية الثورة، مطلب الماضي ومطلب الحاضر، اقتضاء الروح واقتضاء البدن؟ لقد أيد ناصر ثورة المجاهدين ضد الشاه، وفتح لهم معسكرات التدريب، جهزهم بالمال والسلاح.

= الاستعماري الغربي وحضارته وبعد الاطلاع علي الحل الثوري الشيوعي الآتي من الغرب أيضا... المهم هو هذه الصورة التي انطبعت أثناء القراءة الجديدة للاسلام... لا يمكن أن تستطيب شيئا أقل من مستوي الوحي الالهي، الشيء السماوي الذي هو أيضا بشري تجسد في عقل بشري واضح» جـ٣ ص ٦٢ - ٦٣. «قراءة التراث تعطي للثورات في العالم ولثورات هذا لعصر بما فيها الثورة العربية.. وتجربة الأمة العربية من خلال الاسلام فيها شيء مطلقا» جـ٣ ص ٦٥. «استلهام التراث يعطي الثورة شيئا مميزاً هو أخلاقية متميزة» جـ٣ ص ٦٦.

(١) «سؤال: تؤكد باستمرار علي صلة العروبة الحية بالاسلام هل هي صلة ذكريات أو امتداد أو تجديد؟ هي صلة عضوية بين العروبة والاسلام لا يمكن أن تنفصم، صلة تاريخ، وهي مستمرة منذ القديم، حية لا يموت. وهي أيضا صلة تجديد. أي أننا لنا فهم ثوري للاسلام ونري أيضا ونعتقد أن نشوء حركات أصلاحية وثورية في الدين تنفض الغبار عن حقيقة الدين وتعيد إليه أشعاعه وحيويته. أعتقد بأن هذا ضروري في حركة الثورة العربية واعتقد بأنه سيحصل بشكل ضمني. الأمة عندما تنهض وتدخل في طور الابداع فإنها تنهض وتبدع في كل مجالات الحياة. ولا تقتصر علي ناحية واحدة، والدين من أهم مجالات الحياة الروحية في الأنسان لها أهميتها الكبيرة. لذلك بمقدار ما تتقدم مسيرة الثورة العربية تجد أن الفكر الديني يصبح أكثر أشراقا، أكثر تجدداً، أكثر تحررا..... صلة العروبة بالاسلام بأنها هي بصورة خاصة صلة تجديد أي أننا نستمد من فهمنا الثوري لحركة الاسلام قوة ثورية لتجديد عقليتنا ولتجديد أوضاعنا الفكرية والاجتماعية والقومية» بناء المناضل جـ٣ ص ٨٤ - ٨٥ «فإن فهم البعث للاسلام بأنه ثورة روحية وحضارية كبري يجعل من استلهام قيم الاسلام النضالية والانسانية ومن جرأة في الحق وصبره ونظراته التجديدية ورفض الجمود علي ما كان عليه الآباء ونظرته المتوازنة إلي الحياة .. يجعل من استلهام هذا التراث الفني أمرا ممكناً بل وواجباً في أي تغيير ثوري للمجتمع العربي يتطلع إلي بعث الأمة وتجديد شخصيتها الحضارية» العراق قدر بطولي جـ٥ ص ٧٥

وتدرب المجاهدون فى صفوف المقاومة الفلسطينية. كانت الثورة الاسلامية وقت اندلاعها أكبر ثورة اسلامية معاصرة فى مواجهة الاستعمار الصهيونية ضد أساليب القهر والتعذيب. لقد استطاع الاسلام أن يكون المظلة العامة التى ينضوى تحتها العلمانيون بكل فصائلهم: الشيوعيون، والماركسيون اللينينيون، والماويون، والوطنيون، والليبراليون. واستطاع أن يحشد الجماهير بالملايين فى الشوارع، وأن يقف فى المظاهرات أمام الدبابات والجيش، وأن تكون له قيادة جذرية لا تقبل المساومات وأنصاف الحلول. كانت الثورة الاسلامية فى بدايتها أكبر ظهير للثورة العربية، مطورة مشروعها القومى، ومساندة لأهدافها القومية فى معاداة الاستعمار والصهيونية. لا تكتفى بازالة آثار العدوان بل تريد تحرير فلسطين كلها منذ احتلالها فى ١٩٤٨. ثم حدث ما حدث داخل الثورة الاسلامية وخارجها. وانفصل عنها العلمانيون، والمجاهدون، والمثقفون، والمناضلون. وخشيناها نحن فى البداية نظراً لما يمثل الاسلام الثورى من خطورة على الأنظمة الرجعية التى تحكم باسم الدين، وتدعى استمداد شرعيتها من شرعيته. ووقع ما وقع من حرب طاحنة كما حدث فى الفتنة الكبرى. ويحكم الله بينهم فيما كانوا هم فيه مختلفون. وأتى وقت تضميد الجراح، وليس صب الزيت على النار. نفكر فى استراتيجية عامة، وفى التمييز بين المعارك الثانوية والمعركة الحقيقية، بين الجهات المزيفة والجبهة الصحيحة الفعلية. عفا الله عما سلف. كلها دماء المسلمين، دماء زكية. والحسن أخ الحسين فى النهاية. وقد يقال بالعامية المصرية «أنا وخويا على ابن عمى، وأنا وابن عمى على غريب» مع أن الاسلام قد وحد بين الأخوة وأبناء العمومة بالعقيدة والمساواة المطلقة بين الأثنين فى الحقوق والواجبات دون نظر إلى قرابة أو نسب. أن رصيد الثورة العربية فى الثورة الاسلامية، وأن إيران والعراق والأردن يمثلون الجبهة الشرقية، وأن سوريا ولبنان وتركيا يمتلكون الجبهة الشمالية، وأن مصر والسعودية والسودان يمثلون الجبهة الجنوبية التى تجد ظهيرها فى ليبيا والمغرب العربى الكبير.

وتكشف نصوص ميشيل عفلق عن الثورة الاسلامية فى إيران عن موقفين: الأول قبل الحرب، الاعجاب بها وبالتذكير بالروابط الروحية والتاريخية بين الشعبين العربى فى العراق والمسلم فى إيران، ومعاداة كل منهما للاستعمار والصهيونية. فالثورة عنصر مشترك بينهما. كلاهما يعمل من أجل تحرير فلسطين وتستمر هذه النصوص من سنة اندلاع الثورة فى ١٩٧٩ حتى ١٩٨٧. والثانى بعد الحرب، محاربة الخمّينى للعروبة، التآمر الامريكى الصهيونى، الصراع بين قوتين، الهيمنة الفارسية، الاطماع التوسعية والعنصرية، الموقف فى لبنان، أفتعال صراع بين الخليج العربى والخليج الفارسى.. الخ.

الموقف الأول، الترحاب بالثورة الاسلامية فور اندلاعها موقف صادق يعبر عن عواطف ملايين من العرب المسلمين والمناضلين ضد الاستعمار والصهيونية والتسلط والقهر. وهى نفس الأهداف التى التقت عليها الثورتان العربية أولا فى أوائل الخمسينات والاسلامية ثانية فى أواخر السبعينات. فالاسلام روح العروبة، ومكون الشخصية العربية. ثم أصبح العرب أمة الاسلام تحمل رسالته وتبلغها للناس أجمعين. قوته من قوتها، وضعفه من ضعفها. ولا غرابة أن تظهر الثورة الاسلامية فى الصق الشعوب بالأمة العربية. فقد امتزج الشعبان الأيرانى والعربى، تاريخا حضارة ودنيا[1] .والحقيقة أن الثورة الأيرانية لها مقوماتها من ذاتها، من التراث الاسلامى المعارض، التراث الشيعى وليس فقط من التصاقها بالشعب العربى. وأن الاختلاف المذهبى بين إيران والعراق، بين الشيعة والسنة ليس مدعاة للفرقة[2] . فكلا المذهبين ينتسبان للاسلام، والاسلام رسالة حرية. لقد اسقطت الثورة الاسلامية فى إيران نظام الشاه. وفى هذا تعزيز للثورة العربية. أن الاسلام فى إيران والعروبة فى العراق لا يتصادمان. وحيثما ينتصر الاسلام تنتصر العروبة،وحيثما تنتصر العروبة ينتصر الاسلام. الثورة عامل مشترك بين إيران والعراق، الثورة الاسلامية والثورة العربية. والثورة واحدة،يعززها الجوار والتعاون الوثيق والتاريخ المشترك. لقد انتصرت العروبة بالاسلام كما انتصر الاسلام بالعروبة. كما استوعب التقدم العربى جوهر الاسلام وحرص عليه باعتباره أثمن شىء فى عروبته.

---

(١) «ولذلك فنحن نستقبل الثورة الشعبية في إيران بالفرح العميق وبالشيء الكثير من التعاطف. فحيث يكون الاسلام تكون العروبة وعبقريتها. اذا لا يمكن فعل أحدهما عن الآخر. فالاسلام روح العروبة ومكون شخصية الأمة العربية. ومع ظهوره دخلت القومية العربية مرحلة جديدة ناضجة وحاسمة حتي ليمكن القول بأنها خلقت مع هذا الحدث التاريخي العظيم. فالعرب أصبحوا مع الاسلام أمة عظيمة لكن الأمة العربية هي التي حملت رسالة الاسلام، وقوته من قوتها، كما أن ضعفها يضعفه. وليس غريباً أن تظهر ثورة الاسلام اليوم في أكثر الشعوب الاسلامية التصاقا وامتزاجاً بالأمة العربية وتاريخها وحضارتها» المؤامرة والرد التاريخي جـ٣ ص ١٦٣ «أنما كنت ممن فرحوا بالثورة علي الشاه. استبشرت وانتظرت خيراً. كنا نتوقع أن تكون ثورة الشعوب الايرانية سنداً لنا هنا في القطر العراقي وسنداً لحركة الثورة العربية» نفس الحوار جـ٣ ص ٩٢ «ثورة شعبية اسقطت حكما باغيا فاسدا تحت شعارات روحية اسلامية. هذا شيء لم يسؤنا بل أفرحنا وأهتززنا له. تجاوبنا معه وقلنا حيث يكن الاسلام يكون نفس من العروبة» روح الأمة وروح العصر جـ٣ ص ١٠١ لقد «رحب عراق البعث بالتغير الذي أختارته الجماهير الواسعة في إيران» ولادة مرحلة للأمة جـ٣ ص ١٩٥.

(٢) «يحزنني أن تقوم وفي هذه الظروف بالذات بيننا وبين هذا الشعب المسلم خصومة ... احترام حرية المعتقدات والخصوصيات والمذاهب التي تنبع من روح الحرية والتي تتضمنها الرسالة العربية» جـ ٣ ص ٩٢.

ومن ثم تلتقى نهضة الشعوب الاسلامية مع نهضة الشعوب العربية فى نهضة واحدة شاملة[1]. أن إيران التى طالما قاست من نظام الشاه وويلاته لهى أقدر على أن تلتحم بالشعوب العربية الثورية من أجل تعزيز التعاون بينها وتأسيس علاقات سليمة للتضامن فى وجه أعداء الأمة المشتركة. القومية العربية والاسلام الثورى جوهر واحد يصبان نحو هدف واحد، والتناقض بينهما خصومة مفتعلة لا يجنى ورائها ألا الأعداء.فالحرب بين العراق وإيران مأساة يجب أن تتوقف حتى يعود الشعبان إلى تاريخهما وحضارتهماوثورتهما.النهضة العربية والانبعاث العربى مبادىء اسلامية انسانية. والاسلام حركة تحرر وطنى ونهضوى للشعوب. هناك اذن مسار مشترك بين الشعوب الاسلامية والشعب العربى، وهدف مشترك وهو التحرر الشامل. وعلى هذا النحو يمكن تصحيح مسار العمل الثورى ورفع التناقض المفتعل بين الثورتين العربية والاسلامية مع استيعاب لظروف العصر والمتغيرات الدولية ومن أجل القضاء على جميع مظاهر التخلف والقهر والاستغلال. ويتم ذلك كله من خلال النضال الموحد للشعبين حتى تتم عملية الصهر الواعى نحو مشروع حضارى مشترك كما صهر الاسلام من قبل الشعوب التى دخلت فيه وكما صهرت العروبة الشعوب التى انتسبت إليها[2]. والدليل على ذلك قضية فلسطين التى جاوز طموح الثورة الاسلامية لها،

---

(١) «وأن البعث نظر إليهما (العروبة والاسلام) منذ البداية علي أنهما حقيقة واحدة. فلا بد أن تؤدي معركة العراق إلي ارساء أسس صحيحة وسليمة للعلاقة بين الأمة العربية والشعوب الاسلامية تقوم علي الأخوة العميقة والروابط الروحية التاريخية والاحترام المتبادل لقومية كل شعب... ولا بد أن تكشف المعركة للشعوب الاسلامية عن الوجه الحقيقي للثورة العربية التي يكّون الاسلام روحها وقيمها الانسانية وأفقها الحضاري. كما أن معركة القومية العربية سوف توضح لتلك الشعوب الاسلامية الصيغة الحية الواقعة للعلاقة بينها وبين الأمة العربية وبين ثوراتها وبين الثورة العربية. ولا شك في أن ذلك يعني بدأ مرحلة جديدة من التفاعل والتعاون الخصب بينها وبين العرب» معركة المستقبل العربي جـ٣ ص ١٨٤ «حرصا علي روابط روحية وتاريخية كنا نأمل أن تتعزز بعد التغيير الذي حصل في إيران وأن تأخذ سبيلا جديدا تحدده النظرة الثورية وتسوده الروح الاسلامية الحقة ويكون قدوة للشعوب الأخري في علاقات الجوار والتعاون. اليس هذا هو منطق المبادىء الاسلامية وهو نفسه منطق الثورة العربية الحديث» نفس المقال جـ٣ ص ١٨٥ «فطريق التقدم العربي مستوعب لجوهر الاسلام وحريص عليه حرصه علي أثمن شيء في عروبته. وهو أيضا متفائل بنهضة الشعوب الاسلامية وبلقائها الطبيعي مع الأمة العربية ونهضتها الحديثة» ولادة مرحلة جديدة جـ٣ ص ٢٠٥

(٢) «ونتمني أن يكون لأيران بعد ما قاسته في ظل هذا الحكم (الشاه) من ويلات قلما عرفها تاريخها منهج جديد بعد سنوات الحرب، وأن تنبت هذه الويلات والآلام الانسانية قوي وعقولا تضع لهذه الظاهرة حدا نهائيا لكي تبني بين شعوب إيران وبين الأمة العربية وبقية الشعوب الاسلامية علاقات سليمةللتعاون والتضامن في وجه الاعداء المشتركين ومن أجل أمن هذه الشعوب وسعادتها.=

تحرير كل فلسطين، طموحات الثورة العربية، ازالة آثار العدوان[1].

والموقف الثانى هو موقف القيادة السياسية وليس موقف مفكر الحزب وهو أقل صدقا ويمكن نقد حججه بسهولة. ويتناقض مع الموقف الأول. ولا يمكن أن يكون الموقفان صحيحين فى نفس الوقت. ويجعل الخطأ السياسى مناقضا للموقف الفكرى المبدئى. الموقف الفكرى الأول لا يتغير بينما الموقف السياسى الثانى يتغير بتغير النظم السياسية ودقة تحليل المواقف السياسية. الموقف الفكرى المبدئى لا يخطىء بينما الموقف السياسى يخطىء ويصيب.

فالظاهرة الخمينية فيما يقول ميشل عفلق ظاهرة متخلفة للاسلام فى حين أن ظاهرة البعث العربى فى العراق تعطى صورة صحيحة عن العروبة والاسلام، تستلهم تاريخ النضال العربى الاسلامى، وتعمل من أجل نهضة عربية شاملة تتحرر بها الأوطان والقوميات والانسانية جمعاء. التخلف ضد التقدم، والرجعية ضد النهضة، والرسالة ضد السياسة، بعث العراق ضد اسلام إيران! الظاهرة الخمينية تجافى العلم والعصر، تمنى بما لا توفى، وتعد بما لا تحقق لتخلفها وانغلاقها. ومن مظاهر التخلف احتكار الأيمان والفضائل، ومعاداة

= فالقومية العربية قوة أساسية قائدة في خدمة الاسلام، وتدميرها ليس ألا ضربا لمصلحة الاسلام في الصميم» العراق قدر بطولي جـ٥ ص ٧١ - ٧٢ «العراق اعتمد علي مبادىء النهضة والانبعاث العربي التي هي مبادىء قومية اسلامية أنسانية... ومن الثقة بدور الاسلام وفعله الثوري النهضوي في الشعوب الاسلامية، وبالتالي أمكانية بناء علاقة صحيحة بين نهضة الأمة العربية وحركتها نحو التحرر والتقدم الوحدة وبين هذه العوامل نفسها بالذات التي تحرك نضال الشعوب الاسلامية لأنها تواجه نفس الأعداد ونفس المشكلات» المقال السابق جـ٣ ص ٧٣ - ٧٤ «الأمر الذي يؤدي إلي تصحيح مسار العمل مع الطلائع الاسلامية التي تستوعب الظروف الاقليمية والدولية وتصل في وعيها إلي فهم الضرورة التاريخية، وتجاوز كل عوامل الخلاف والاختلاف وتنمية الروابط الأيجابية من أجل القيام بدور حضاري أنساني يعبر عن تجربة الشعوب الاسلامية والأمة العربية ومعاناتها من خلال قرون من التخلف وفقدان السيادة والخضوع للسيطرة الأجنبية والاستغلال القهر، وأن يكن للأمة العربية ولكل شعب من هذه الشعوب الاسلامية مساهمته الخاصة في المجال الانساني وفي الحوار والتعامل الحضاري... أن تتم عملية القهر من خلال النضال الموحد، القهر الواعي والمتجه نحو مشروع حضاري كبير كما صهر الاسلام خلافات المجتمع العربي الجاهلي وانقساماته عندما شرف العرب بمهمة نشر الرسالة» المقال السابق جـ٥ ص ٧٤

(١) «وأن تقف ثورة إيران هذا الموقف المشرف الحاسم من القضية الفلسطينية، وأن تكون مهمة تحرير بيت المقدس من الصهيونية المرتبطة بالاميريالية هي أساس الرابطة الكفاحية التي تستند إلي مفهوم ثوري للاسلام كحركة جهاد ونضال من أجل القيم الانسانية، قيم الحرية والتحرر والعدل الاجتماعي والمساواة بين الشعوب» المؤمراة والرد التاريخي جـ٣ ص ١٦٣

العرب فإن معاداة العرب معاداة للاسلام[1]. والحقيقة أن هذه كلها حجج خطابية دعائية. فالتخلف ليس فى معاداة العرب بل التخلف سمة عامة عند العرب والمسلمين لأنها طبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها الجميع. لقد استطاعت الثورة الاسلامية بقيادة الأمام الخمينى أسقاط الشاه والتحرر من السيطرة الأمريكية وهما هدفان كانت تسعى إليهما كل القوى التقدمية فى إيران وفى الوطن العربى.

لقد تصور ميشيل عفلق أن الخمينية أنما أتت لمعاداة العروبة، ولقضاء الثورة الاسلامية على الثورة العربية فى العراق، كعبة العروبة، وأن هدفه هو شخصية الأمة العربية[2]. دافعه

---

(١) «وقد جاءت المعركة ضد العدو الإيراني المتآمر علي نهضة العراق والأمة لتخلق الفرصة التاريخية لانتصار هذه المبادىء وليعطي عراق البعث الصورة الصحيحة عن العروبة والأسلام في مقابل صورة مشوهة ومتخلفة أدينت عربياً وأسلامياً وعالمياً. فالمقاتلون العراقيون والبعثيون والمناضلون العرب الذين شاركوا في المعركة كانوا يستحضرون نماذج التاريخ العربي الأسلامي ليدافعوا عن الحياة العربية الجديدة المتحررة الناهضة عن الأسلام في الوقت نفسه. فكانت فرصة تاريخية أتاحها العدوان الخميني لتخدم ملامح النهضة العربية مميزاتها وخصائصها ولتثبت الخيارات الأساسية في هذه النهضة لأنها نقيض الصورة المتحققة الآن في إيران. فالظروف والصدف شاءت أن يكون هذا التحدي من حركة الخميني لكي يعبر البعث عن أعمق أفكاره وتصوراته الوطنية والقومية والأنسانية ولكي يتميز تميزاً حاسماً وجذرياً عن تلك الصورة المتخلفة للثورة وللأسلام وللنظرة الأنسانية، تثبيت الخيارات الأساسية في النهضة العربية لقد حمل البعث رسالة العروبة ضد حركة السياسة» من أجل عمل عربي مستقبلي جـ٢ ص ٢٢٧ «أن الظاهرة الخمينية التي آلت إلي ما آلت إليه من الفشل ومجافاة العلم والعصر. ومانزل بشعوب إيران من ويلات بسبب هذه العقلية المتخلفة ما كان يمكن أن تكون صادقة في ما أدعته ولا قادرة علي تحقيق الوعود والأحلام والأماني التي منت بها الشعوب الأيرانية والأسلامية. بسبب تخلفها وأنغلاقها..» نفس المقال جـ٣ ص ٢٦٣ - ٢٦٤ «فكيف يستطيع هؤلاء الذين يحكمون في إيران أني لهم أن يدركوا ما كانت تنطوي عليه ثورتكم من أمكانات خارقة وهم المتخلفون الذين حسبوا أنهم يحتكرون الأيمان والفضائل وأنهم يحاربون نظاماً فاسدً كنظام الشاه؟.. كيف يمكنهم أن يفهموا الأسلام إذا كان ظنهم بالعرب هو هذا الظن... إذا كانوا يعرفون أن أكبر عامل في انتصاركم هو الإيمان وهو الأسلام لأن روح حزبكم وروح نهضتكم وثورتكم من بدايتها أنما استلهمت روح الأسلام؟. وأنتم تعرفون ذلك، ولكن الأسلام العربي، الأسلام الأصيل، الأسلام الحي الخالد الذي يقوم علي الروح، علي روح الأشياء ليس علي مظاهرها. لذلك أستطاع أن يجاري عصر النهضة...» القادسية وحالة الأنبعاث، جـ٥ ص ٣٦

(٢) «فالخميني جاء ليحارب العروبة. أستسهل أن يبدأ بالعراق لأعتبارات كثيرة معروفة. ولكن هدفه هو شخصية الأمة العربية..» نفس المقال ص ٢٦٣ «الأعتداءات الإيرانية المتكررة الذي يتعرض له شعب العراق وأرض العراق وتاريخ الأمة كلها علي أيدي النظام الخميني المدفوع بالحقد علي العروبة التي هي حسد الأسلام ومهد ثروته ولغة قرآنه» نفس المقال السابق جـ٣ ص ٢٥١ «تحية أجلال وأكبار لشهداء الأمة في قادسيتها الجديدة» «البعث رمز لمعاناة الأمة جـ٣ص٢٢٠» «وكما أن القادسية =

الحقد على العروبة مهد الاسلام ولغة كتابه. هدفه القضاء على ثورة العراق عن طريق الأعتداءات المتكررة عليه. فكر عليه العراق بقادسيته الجديدة دراعاً للعدوان. والحقيقة أن هذا الحكم مجاف للصواب وللتاريخ. فقد بدأ العراق الهجوم على إيران وهى فى أول عهدها بالثورة، وتقف لها الولايات المتحدة بالمرصاد. فخلق التصادم المفتعل بين الثورة العربية والثورة الأسلامية. جعلت الثورة الأسلامية اللغة العربية لغة أساسية. وعاش الخمينى فى النجف بالعراق ما يزيد عن عشر سنوات. وشتان ما بين القادسية القديمة عندما حمل العرب الأسلام إلى فارس والقادسية الجديدة التى هاجم فيها العراق الثورة الأيرانية. كانت القادسية الأولى أعلاناً لكلمة الله ضد الشعوبية والعنصرية وسيادة قوم على قوم أعلاناً لمساواة الشعوب كلها أمام آله واحد، لا فرساً ولا عرباً بل مسلمين موحدين بالله. أن المقارنة بين القادسيتين الأولى والثانية مقارنة ظالمة. كان الفرس فى الأولى مشركين وكانوا فى الثانية مسلمين. فى الأولى كان الفتح وفى الثانية كانت الفتنة. فى الأولى كانت كسروية وفى الثانية كانت ثورة. كانت الأولى معادية للعرب وكانت الثانية فى بدايتها مع العروبة وتحرير فى فلسطين. كانت الأولى عنصرية والثانية أسلامية متخلفة مع بقايا شعوبية دفينة. تاريخيا لم تبدأ إيران الحرب ولم تبادر بالعدوان. عاداتها بعض الأنظمة العربية خوفاً من الثورة الأسلامية أن تمتد إليها. والوقاية خير من العلاج، والهجوم خير وسيلة للدفاع. ويتهم ميشيل عفلق الثورة الأسلامية فى إيران بأنها عنصرية طائفية توسعية تبغى الهيمنة والسيطرة على العرب باسم الفرس والشيعة والأمبراطورية تيئيساً للعرب من قوميتهم وتقديم الدين بدلا عنها لولا أن تصدى العراق لهذه الخمينية ولم يتردد فى دخول المعركة لأن

= الجديدة تمد جسراً من الإيمان والأصالة والبطولة بينها وبين القادسية الأولي كذلك فهي تمد جسراً من الوفاء الفكري والأخلاقي يصل بينها وبين نشأة الحزب والأجيال العربية الشابة التي أحدثت قبل أربعة عقود من السنين أنعطافاً حاسماً في مسيرة الثورة العربية عندما شقت بين التيارات الفكرية المتصارعة من اليمين والأشتراكية العربية والعروبة المجسدة لروح الأسلام وقيمه» المقال السابق جـ٣ ص ١٧٨ «الحركة الآتية من إيران لم تجد ألا هذا القطر وهذا الوضع المعافي كي تبدأ بالدعوة إلي تدميره من أجل أن تكون هي الثورة البديلة للأمة العربية وللشعوب الأسلامية كيف نفرق بين ثورة مزعومة وثورة أصيلة صحيحة، بين ثورة مختلطة بالرواسب الرجعية والمريضة وبالتالي عاجزة عن أن تنهض بالأهداف التي وضعتها لنفسها وبين ثورة متوازنة» الصلة بين الحالة المتحققة علي الجناح الشرقي وبين معركة تحرير فلسطين جـ٥ ص ٣٨٩

معركة التطرف غير عادلة لا ينتصر فيها ومن أجل ضرورة بناء المجتمع الناهض[1]. لا يبغى العراق التوسع على حساب إيران بل يبغى إيران التوسع على حساب العراق. والحقيقة أن

---

(١) «هو تيئيس العرب من قوميتهم وتقديم بديل عنها مغلف بغلاف الدين هو ليس في الحقيقة والفعل سوي الوصاية والهيمنة الفارسية. وقد برهنت قيادة العراق التاريخية بقرارها الجريء في التصدي لعدوان الخميني».. من أجل عمل عربي مستقبلي جـ٣ ص ٢٦٣ «فالعراق لا يمكن أن يكون البلد الذي يطمع إلي التوسع علي حساب إيران أو غيرها» ولادة مرحلة جديدة للأمة جـ٣ ص ١٩٥ – ١٩٦ «أما التستر علي عنصرية النظام المعادي للعروبة في إيران وعلي أغراضه التوسعية ورجعيته وتخلفه وتعاونه مع الكيان الصهيوني» المقال السابق جـ٣ ص ٢٠٥ «ومن أجدر من العراق الذي يستلهم مبادىء البعث القومية عن وعي واستشراف المخاطر التي تشكلها حركة الخميني وعقلية أطماعه علي الأسلام والعروبة علي الصيغة الجديدة للعروبة والنهضة القومية التي يؤمن بها البعث والتي يشكل الأسلام بمفهومه الثوري روحها ومحورها» من أجل عمل عربي مستقبلي جـ٣ ص ٢٦١ – ٢٦٢ «فلا خوف علي الأسلام لأن الأسلام جوهر العروبة وسوف يتيح له أنتصار العراق أن يخطو خطوة جديدة حاسمة علي طريق أنبعاثه وتجدده بتحريره من محاولات أستقلاله لتغطية نزعات وأطماع ليست منه في شيء» معركة المستقبل العربي جـ٣ ص ١٨٥ «وسوف تكشف لهذه الشعوب أن الذي يدفع المجموعة الحاكمة في إيران لمخاصمة العراق معاداته ليس الأسلام حتما ولكنها أطماع التوسع والسيطرة» المقال السابق ص ١٨٣ «أن اصطدام عراق البعث بالعداء الفارسي العنصري ليس أذن سوي حلقة جديدة من حلقات تلك السلسلة من المواقف المعادية للأمة العربية ووحدتها ونهضتها المعاصرة، وهو عداء تركز علي البعث لأن فكر البعث ونضاله قد عبرا عن روح النهضة العربية» المقال السابق جـ٣ ص ١٨٠ «وها هي المعركة علي حدودنا الشرقية تكشف عن موجة تاريخية من العداء المتجدد تطرح نفسها في صور جديدة من التشويه للمفاهيم وللقيم الروحية وللمعاني الثورية والحضارية» المقال السابق جـ٣ ص ١٨٢ «هذه الشعوبية الظلامية الحاقدة علي العروبة والأسلام والتي مثل الخميني ونظامه ذروة شرها وفسادها وطغيانها» العراق قدر بطولي جـ٥ ص ٦٨ – ٦٩ «فالأسلام الذي تدعيه الشعوبية لتحرير مخططاتها ليس هو الأسلام الذي يكون أولي مقومات الشخصية العربية في هذا الجناح من وطننا العربي. كما أن القومية التي تشكل مقومات الشخصية العربية في المشرق ليست هي القومية العنصرية التي تعرض أبناء المغرب العربي لشرورها». من أجل عمل مستقبلي عربي جـ٣ ص ٢٨٠ – ٢٨١ «ومعركة العراق.... أنقذت المصير العربي من محولات خبيثة ومشبوهة لوضع الأسلام ضد العروبة والتذرع بالأسلام للانقضاض علي الأمة العربية بقصد التوسع علي حسابها التواطؤ مع أعدائها لتمزيق كيانها وتفتيته» العراق قدر بطولي جـ٥ ص ٧٥ «فتوظيف الخميني للأسلام لاخفاء نزعة عنصرية فاشية توسعية عدوانية أمر مرفوض عند مصر والعراق علي السواء فكرياً وثقافياً وحضارياً... وأن صمود العراق في المعارك الأخيرة، معارك البصرة، هو أعلان عن فشل الخميني نهائياً لأن العراق سيخرج منتصراً من هذه الحرب» المقال السابق جـ٥ ص ٧٩ «أنتصار تجربة الحزب في العراق علي إيران الخميني يحمل فيما يحمل من معان تفوق الثورة العربية والنهضة العربية علي العقلية المتخلفة والمتعصبة التي يمثلها الخميني وعلي رواسب العنصرية الفارسية في موقفها من العراق والأمة العربية، عقلية ورواسب الحسد والحقد تجاه النهضة العربية» تجربة العراق الثورية هي تجربة البعث جـ٥ ص ٢١٠

هذا أتهام ليس له أى أساس فى المراحل الأولى للثورة الأسلامية. كان من الطبيعى أن تنتشر الثورة الأسلامية خارج حدود إيران كما انتشرت الثورة المصرية خارج حدود مصر نظراً التعبير كليهما عن طموحات الشعوب الأسلامية والعربية. ولكن ميشيل عفلق أختذل الأسلام فى العروبة ثم أختذل العروبة فى البعث ثم أختذل البعث فى العراق وجعل إيران هو المعتدى والتاريخ يثبت أن العراق بدأ بالعدوان. والأتهام بالعنصرية والتوسع يمكن أن يكون متبادلاً بين الطرفين وليس أتهاماً لطرف واحد.

ويؤكد ميشيل عفلق أن الثورة الأسلامية فى إيران تدعى أنها تناضل من أجل فلسطين فى حين أن فلسطين قضية العرب وحدهم! وأن إيران تتعامل مع إسرائيل وتستورد الأسلحة منها، وهى جزء من المخطط الأستعمارى الصهيونى ضد الأمة العربية! وماذا عن القدس والمسجد الأقصى؟ أليس للمسلمين فيها دور؟ لماذا لايساعد فى تحرير فلسطين غير العرب والمسلمون وكل المناضلين من أجل حرية الشعوب؟ بل أن من العرب من وقف فى وجه النضال الفلسطينى وقتل الفلسطينيين ومنع نشاطهم من على أراضيهم حتى أصبح الفلسطينيون بين المطرقة والسندان. وهل من المعقول أن تكون الثورة الأسلامية فى إيران التى قامت ضد الأستعمار والصهيونية حليفا لهما؟[1] وكيف بالمقاومة فى جنوب لبنان وحزب الله الذى يقاتل العدو الصهيونى، وهم من أنصار إيران، شيعة لبنان؟ لقد وضع ميشيل عفلق الصهيونية والأمبريالية والشيوعية الألحاد والعنصرية كله فى جبهة واحدة فى

---

(١) «تحرير فلسطين لا يكون ألا علي يد الجماهير العربية أبناء الأمة العربية بالدرجة الأولي يساعدهم ويلتف حولهم كل الشعوب التي شملتها الرسالة العربية الأسلامية وأوجدت بينها وبين الأمة العربية أواصر روحية لا تبلي. ولكن من غير المنطقي أن يساهم أحد من الذين تجمعهم الأخوة الروحية بالعرب في تحرير فلسطين بالنيابة عن العرب أو من خلال معاداتهم لهم» حوار حول الدين والتراث جـ٣ ص ١٩١ «.. من الأستعماريين والصهاينة كانوا يعملون علي دفع إيران في عهد الشاه كي تخلق له المتاعب الداخلية، وتساعد التمرد في شمال العراق..» ولادة مرحلة جديدة للأمة جـ٣ ص ١٩٥ - ١٩٦ «وعندما تسد المنافذ في وجه الأمبريالية والصهيونية وكل القوي العدوانية التوسعية لتسخير قطر أسلامي بأغرائه ببعض المكاسب لمعاكسة مسيرة وأهداف النهضة العربية» العراق قدر بطولي جـ٥ ص ٧٣ - ٧٤ «فالفضيحة معروفة قبل أنكشافها هي أن الخميني مع إسرائيل ضد الأمة العربية وضد العراق العربي لتدمير جيش العراق العربي القوي...» المقال السابق جـ٥ ص ٧١ - ٧٢ «فأمام هذا التحالف الذي يجمع الغرب المسيحي واليهودية والصهيونية والشيوعية الألحادية العنصرية الفارسية المتسترة بالأسلام تنكشف الهوية الحقيقية العميقة للمعركة التي يخوضها عراق البعث والتي نقلت النهضة العربية من مواقع الدفاع إلي مواقع الهجوم» جـ٣ ص ١٨٢

مواجهة العراق البعثى أو البعث العراقى، أسود وأبيض، خطابة سياسية، ودعاية أعلامية. كما يتهم ميشيل عفلق إيران بأنها أتخذت من أزمة لبنان والحرب الأهلية ذريعة للتواجد فيها دون أن يذكر أى قوةٍ أخرى متواجدة فى لبنان عربية، وغير عربية، ودون أن يذكر ميزة واحدة لهذا الوجود الأيرانى بالنسبة للمقاومة فى الجنوب أو فى البقاع[1].

ويعيب ميشيل عفلق على بعض النظم العربية التى لم تقف وراء العراق فى حربهامع إيران متهماً أياه أيضاً بالتحالف الأمبريالى الصهيونى العنصرى ضده. ويشيد بموقف النظم العربية الأخرى المساندة للعراق. والحقيقة أن السياسة لها منطقها. فنظام الحكم فى سوريا بعثى منافس لبعث العراق، كل فريق يخوّن الآخر، فكان من الطبيعى أن ينتهز بعث سوريا وقوع بعث العراق. ونظام الحكم فى مصر يخشى من الجماعات الأسلامية واحتمال انتشار أفكار الثورة الأسلامية فى إيران فى مصر فساند العراق فى حربه مع إيران. لا يتعلق الأمر أذن بموقف عربى مبدئى موحد بل أنتهازية سياسية تمليها مصالح النظم الحاكمة وفى نفس الوقت الذى تدافع فيه سوريا عن إيران ليس حباً فيها بل كرهاً فى العراق تدمرحماة على من فيها كى تتخلص من الأخوان المسلمين بها. لا يجوز معايرة دمشق بأنقاذ بغداد لها فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ فتلك حرب عادلة ضد المحتل الصيهونى. لم يتوحد الرأى العام العربى خلف العراق لا فى حربه ضد إيران ولا فى غزوه للكويت. أن أنقسام الرأى العام العربى حول حربى العراق لا يرجع إلى مؤامرة أمبريالية صهيونية بل إلى موقف سياسى دقيق بعيداً عن الغوغائية والدعاية السياسية ودفاعاً عن مصالح الأمة العربية. لا يتوحد العرب ألا فى معارك العرب ضد الأجنبى مثل عدوان ١٩٥٦ وعدوان ١٩٦٧ وحرب ١٩٧٣. أما المعارك القطرية والحرب الأهلية والمعارك الحدودية فإنها تفرق أكثر مما تجمع. ويمدح ميشيل عفلق موقف مصر التى كانت مع العراق فى غزوة إيران. ثم أصبحت مصر ضد العراق فى غزوه الكويت[2].

---

(١) «جعل (أزمة لبنان) غطاء للتواجد الأيراني فيه وأعطاء المزيد من المبررات للمنطق الطائفي الأنعزالي الذي يشجعه الكيان الصهيوني في تحالف خفي ومتناسق مع نظام الخميني التوسعي الطائفي ومع النظام الشعوبي في دمشق» جـ٣ ص ٢٨٠ - ٢٨١

(٢) «كما حدث في مدينة حماة المجاهدة المنكوبة...وفي العدوان علي قيم الشعب الروحية وعلي أبسط القيم الأنسانية... يتحالفون ويقاتلون إلي جانب حكام إيران الرجعيين المتخلفين والعنصريين الحاقدين علي العرب ضد العراق وجيش العراق العربي الذي أنقذ دمشق من السقوط في حرب تشرين» ولادة مرحلة جديدة للأمة جـ٣ص٢٠٢ «أن الرأي العام بل والأسلامي أيضاً قد أصبح موقفه=

أن الحرب لها منطقها. وللعنف المتبادل والضحايا من كل جانب نتائجها. وكلا الطرفين مسؤولان عنها. وليس من المعقول أن يتم الأتفاق بين العراق وإيران الشاه وأن تقع الحرب بين العراق وإيران الثورة! أم خوف من الغرب أيام الشاه وتبعية للغرب أيام الثورة؟ وهل كان بأمكان العالم الأسلامى إيقاف هذه الحرب والعالم العربى يشعلها بأعطائها الأموال، أسلحة لفريق دون فريق (مصر والأردن) أو للفريقين معا (دول الخليج)؟ أن عدم توحيد العرب والمسلمين وراء العراق فى حربيه الأولى والثانية ألا يجعله يتشكك فى موقفه وفى تحليله السياسى؟ هل الأستعمار والصهيونية مسؤولان عن هذا التقاتل أم أنه العامل الخارجى الذى كثيراً ما نهرب إليه تعمية عن العامل الداخلى؟ لقد دمرت الحرب الخليجية الأولى العراق وإيران، ودمرت الحرب الخليجية الثانية العراق والكويت، وفى كليهما دمرت الكرامة العربية، فأين حساب المكسب والخسارة فى السياسة وفى المغامرة وفى حياة الدول والشعوب؟ وهل تسمية الخليج العربى أو الفارسى معركة، قومية بقومية، وجغرافيا كل فريق على شاطىء أم أن المعركة هى وجود أمريكا والغرب بأساطيلهم فى مياهه وفقدان الأستقلال الوطنى لكلا الشاطئين؟ فهو الخليج العربى الفارسى أو الخليج الأسلامى. وهل سوريا وليبيا والجزائر مثل أمريكا وأسرائيل لأنها تقف مع العراق فى حربها مع إيران؟ ولماذا تكون السياسة أحلافاً فى الحق والباطل، تضامناً فى الصواب والخطأ؟

ولقد نقل ميشيل عفلق حديث العربة والأسلام إلى الحرب العراقية الأيرانية جاعلا العروبة مساوية للعراق، والأسلام مساوياً لأيران مع أن فى العراق أسلام وفى إيران عروبة.

= واضحاً. فهو مع العراق في معركة ضد العدوان الأيراني ومع شرعية المقاومة لفلسطينية» جـ٣ ص ٢٤٠ «ولئن أخذ علي العالم الأسلامي أنه لم يلق بكل ثقله لإيقاف هذه الحرب المدمرة وأخذ علي الموقف العربي أنه لم يكن موحداً مع العراق ولم يكن فاعلاً كما كان الواجب يقتضي فليست القوي الأستعمارية والصهيونية ومؤامراتها بغريبة عن هذا الخلل البادي علي الموقف العربي الأسلامي لأن الهيمنة الغربية وامتداداتها الصهيونية مسؤولة إلي حد كبير عن هذه التناقضات وعن العوائق التي تحول دون الأستجابة الطبيعية لنداء التضامن والدفاع عن البقاء والمصير» العراق قدر بطولي جـ٥ ص ٧١ «نحن غير مسؤولين عن إيران وكيف جاء الخميني، وكيف استطاع أن يدفع بالكتل والموجات البشرية بعشرات الألوف إلي الموت بنيران الحرب ولكننا معنيون بحال الأنظمة التي تدعي العروبة كيف جاءت واستمرت واستطاعت أن تقوم بأدوار التخريب» المقال السابق جـ٣ ص ٧٢ «فإن مصر بأصالتها العربية الأسلامية كانت هي أيضاً ممن تنبه من العرب لخطورة العدوان الإيراني علي العراق وما يجمعه بالمخطط الأمبريالي الصهيوني الذي يستهدف الوطن العربي كله... هذا التنبه إلي خطر أغراض الخميني التوسعية في العراق وفي سائر الأرض العربية» جـ٥ ص ٧٨

هذا الأختذال المستمر للكل إلى أحد أجزائه خطأ فى منطق الفكر ينتج عنه خطأ فى التحليل السياسى. والحقيقة أنها حرب بين نظامين سياسين، كل منهما يبرر موقفه السياسى أيديولوجيا، العراق بالعروبة وإيران بالأسلام. وقد يكون الأسلام أعمق فى قلوب الجماهير من العروبة، فهو أكثر امتداداً فى التاريخ منها. وكان من الطبيعى أن ينقسم العالم العربى، فلكل فريق أنصار. لقد كان بأمكان الثورة الأسلامية أن تجدد الثورة العربية وتعيد إليها أنطلاقتها الأولى فى الخمسينات بعد تعثرها منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ ثم أنقلابها على نفسها فى السبعينات حتى الآن مما أدى إلى تحول الثورة إلى دولة فى إيران فى الثمانينات، وتصور ارتباط أو أستقلال العروبة والأسلام لصالح الموقف السياسى للعراق ضد إيران. وماذا لو تصور فريق بعثى حاكم آخر فى سوريا الأمر على الضد، لصالح إيران ضد العراق؟ أين الموقف البعثى النظرى الموحد وأين التحليل السياسى العملى الموحد؟ لقد أنجرف ميشيل عفلق نحو تبرير سياسة النظام بعيداً عن أيديولوجية الحزب. وأيد الحرب باسم العروبة فى الظاهر ودفاعاً عن النظام فى الباطن. رأى الواقع بعين واحدة، وبمقياس مزدوج، أسلحة إسرائيل لأيران دون أسلحة أمريكا والغرب للعراق، أعداء الأمة يسكبون الزيت على النار حتى يحترق الفريقان المتحاربان، القاتل والمقتول فى النار. شعوبية فى إيران دون شعوبية فى العراق، المجوس عبدة النار فى إيران دون الصائبة عبدة الكواكب فى العراق.

والحقيقة أن الصراع لم يكن بين قوميتين بالرغم من شيوع التصور القومى عند كل من الطرفين على درجتين مختلفتين ولا بين أيديولوجيتين، الأسلام والعروبة، الثورة الأسلامية فى مواجهة العروبة، والعروبة فى مواجهة العنصرية الفارسية بل كان الصراع بين نظامين، نظام أسلامى ثورى جديد، ونظام قومى عربى قديم. ولما كان النظام فى وعينا السياسى هو الحكم كان الدفاع عن النظام هو الدفاع عن الحاكم. ولما كان الأسلام أعمق فى النفوس عند الجماهير عند الطرفين وربما على درجتين متفاوتتين، تجد الثورة الأسلامية لها رصيد فى العراق. وقد ظن كل فريق أن له أنصاراً عند الفريق الآخر من منظور قومى دينى. هناك عرب الأهواز فى إيران، نصير محتمل للقومية العربية، وهناك شيعة العراق نصير محتمل للثورة الأسلامية الجديدة دون علم بحب الأوطان. كان الصراع بين الخطر البعيد، الثورة الأسلامية، على العراق والخطر الحالى الهجوم على إيران فى بداية الحرب. فأمام مخاطر المستقبل هناك خطر على الحاضر، وأمام احتمال المستقبل هناك واقع الحاضر. أما بالنسبة إلى الغرب، فالثورة الأسلامية معادية للغرب بينما يظهر عداء العراق للغرب أحياناً ويختفى أحياناً، يظهر فى الخطاب السياسى ويختفى فى الممارسة السياسية.

وبالرغم من الخطاب السياسى وليس الأيديولوجيى لميشيل عفلق فى الحرب العراقية الإيرانية، وسيادة الأنشائيات والخطابيات والوجدانيات على التحليل العلمى الهادئ الرصين فإن الحرب الأولى قد انتهت والحرب الثانية قد انتهت. ومهمة المفكرين الآن تضميد الجراح أرجاءً للحكم على المتقاتلين. لقد تمت المصالحة بين الفريقين فى الحرب الأولى تحت وطأة القتال فى الحرب الثانية سواء كانت مصالحة سياسية وقتية مرهونة بحكم الظروف أو مصالحة أيديولوجية دائمة بحكم المصالح المشتركة. وهناك عديد من نقاط التلاقى بين الثورة الأسلامية فى إيران والثورة العربية فى العراق كلاهما معاديان للأستعمار والصهيونية، كلاهما يعملان لتحرير فلسطين. كلاهما يبغيان الوحدة العامة الأشمل، الوحدة الأسلامية أو الوحدة العربية، دائرتين متداخلتين، بين الصلاح والأصلح. كلاهما يبغيان تحقيق مشروع نهضوى أجتماعى، الدولة المستقلة، والتغير الأجتماعى. كلاهما ينتسبان إلى العالم الثالث، حامل القيم الجديدة لنظام العالم القديم. الأسلام عنصر مشترك بينهما، والجوار التاريخ المشترك.

أن الضمان لوحدة القوى الثورية فى الأمة هى قدرة الأيديولوجيات الثورية على الأنفتاح على بعضها البعض ثم توحيد القوى الثورية بحيث يكون كل منها ظهيراً للآخر. فالثورة الأسلامية ظهير للثورة العربية، والثورة العربية طليعة الثورة الأسلامية وقلبها. الأسلام سند للثورة وليس مناقضاً لها. قد كان الأسلام منذ نشأته ثورة على الظلم والشعوبية والقبلية والجهالة كما مثلتها الجاهلية. لنا رصيد فى أفريقيا وآسيا، وللعرب رصيد بين المسلمين. مائتا مليون عربى قلب مليار أو يزيد من المسلمين، الرمح والدرع. لا تصادم بين الشرعيتين، ولا أستعمال أحدهما وسيلة والآخرى غاية. الشرعتان متحدتان. الأولى تعمل لمائتى مليون، والثانية تعمل لما يزيد على الألف مليون. أن الدم العربى جزء من الدم الأسلامى، والدم الأسلامى رصيد للدم العربى حين الأستنزاف. أن تنوير الأسلام ممكن كما أن تنوير القومية العربية ممكن. فالعنصر المشترك بين القومية الأسلام هى الثورة. كما أن الأسلام الرجعى ممكن وسائد، والرجعية العربية أيضاً ممكنة وواردة. والعنصر المشترك بينهما هى الرجعية. ليست القضية أسلام أو قومية بل هو العنصر المشترك بينهما: رجعية أم تقدمية[1].

---

(١) أنظر دراستنا: الثورة الأيرانية والشرة العربية في الدين والثورة في مصر ١٩٥٢- ١٩٨١ «الجزء الثالث» الدين والنضال الوطني ص٣٠٧ - ٣٣٩ (تمت صياغة سابعا بعد الغزو العراقي للكويت).

(٧)

إسلام ضد الإسلام

مراجعة لكتاب الصادق النيهوم[١]

كتاب «إسلام ضد الإسلام» يتسم بالشجاعة الأدبية الفائقة والقدرةعلى النزال بصرف النظر عن متانة الحجج النقلية. ويعبر عن صرخة فى وجه المسلمين والإسلام السائد، ورفضاً للإسلام الإعلامى الرسمى الحكومى، إسلام النفاق والتبرير، إسلام الخوف والقعود،إسلام الفقه والاقطاع.

والعنوان فريد ودال «إسلام ضد الإسلام» مثل فيلم «كريمر ضد كريمر»، إسلام الفقه والاقطاع ضد اسلام العدل والجماهير، إسلام النظم السياسية المحافظة الرجعية ضد إسلام النظم الثورية التقدمية. يوحى بالنضال، ويجنّد الجماهير،ويوقظ الناس، ويبصّرهم بحقوقهم، ويشجعهم على الخروج على طاعة السلطان، والثورة على الحاكم الظالم بأسم الإسلام والاجتهاد والجامع.

وما دام الموضوع إسلامياً عربياً فلماذا وضع لوحة للغلاف من الغنان الاستشراقى الهولندى جيرار هيوسر ١٩٨٢؟ هل انعدم الفنانون العرب لاستوحاء لوحة من مضمون الكتاب حول رجال الدين ورجال الاقطاع أو تعذيب الفقهاء والمعارضين أو ثورة الجماهير فى الجوامع؟ هل ما زالت عقد النقص أمام الغرب سارية فى رؤيتنا للعالم حتى ونحن فى قمة الابداع الفكرى والفنى؟

ولماذا التاريخ بالميلادى عن حضارة الإسلام من منظور الحضارة الغربية بتحقيبها للتاريخ؟ وكيف تتم نهضة دون وعى بالحضارة والتاريخ ودون تمايز بين الأنا والآخر؟

والكتاب ليس كتاباً بالمعنى المألوف، ألفه صاحبه، بل هو مجموعة من المقالات نشرت فى «الناقد»ثم جمعها فى كتاب. فعناوين الفصول والأبواب هى نفسها عناوين المقالات. وهى ثمانية فصول: الأول «اقامة العدل أم اقامة الشعائر؟»، والثانى «الحكمة الخفية»،

---

(١) الصادق النيهوم: إسلام ضد الإسلام، مؤسسة الريس للكتب والنشر، بيروت، لندن ١٩٩٤.

والثالث «الفقه فى خدمة التوراة» ،والرابع «المسلمة لاجئة سياسية» ، والخامس «الطفل المسحور وباء الأصولية والتعليم النفسى» ، والسادس «مجازر معصومة، أخطاء وأخطاء فى نصوص مقدسة» نشرت ما بين عامى ١٩٩٣– ١٩٩٤ . أما الفصل السابع «مقالات عامةعن الإسلام فى الاسر» فيتضمن ردود وتعقيبات للمؤلف، والفصل الثامن «ردود عامة» تتضمن مجرد ردود النقاد.

والعجيب فى الكتاب نشرالمؤلف للردود على كل مقال من مقالات الست ثم التعقيب على معظمها فى آخر الفصل. فهناك ثمانية ردود فى الفصل الأول وتعقيبات خمسة على الخمسة الأولى دون الثلاثة الأخيرة لأنها أقرب إلى الاتفاق مع المؤلف منها إلى الاختلاف. وهناك ردان على الفصل الثانى دون تعقيب. وهناك ردود خمسة على الفصل الثالث، وتعقيبان على الأول والثانى فقط. وهناك ثلاثة ردود على الفصل الرابع مع تعقيبين على الأول والثانى فقط. أما الفصلان الخامس والسادس فلا يتضمنان ردوداً أو تعقيبات. والفصل السابع كله مقالات عامة عن «الإسلام فى الأسر» كتاب المؤلف السابق، خمس مقالات يعقب المؤلف على الأول والخامس منها فقط. والفصل الثامن ردود عامة خمسة بلا تعقيبات، وكأن المؤلف شاء أن يجمع كل ما قيل حول كتابه والكتاب السابق تضخيماً للمعركة واستثارة للقضية.

للمؤلف إذن مجموع الكتاب من الفصول والتعقيبات ثلث الكتب تقريباً (١١٠ ص) من مجوعه الكلى (٣٧٢ ص). وأطول الفصول الثانى (١٥ ص) ثم الرابع (١٣ ص) ثم الخامس (١.٢ ص) ثم الأول (١١ ص) ثم الثالث (٩ ص) ثم السادس (٧ ص).وهى فصول صغيرة الحجم لا تعنى بالفكرة وأدلتها وبالموضوع وبراهينه. ومع ذلك تضخم حجم الكتاب بلا سبب وكان الأولى تحقيق موضوعات الفصول الستة بدلاً من محاصرتها بالردود والتعقيبات.

وكان الأجدى بالمؤلف وبدار النشر التعريف بالمؤلف فى صفحة الغلاف الخارجية أو الداخلية، مولده ونشأته، سيرته الذاتية، موطنه وعمله، مهنته ومؤلفاته حتى يمكن وضع الجزء فى اطار الكل. فالسيرة الذاتية تساعد على وضع الكتاب فى السياق خاصة للذين لم يسمعوا عن المؤلف من قبل وخاصة فى البلاد التى لا تصل إليها «الناقد» مثل مصر التى غاب مفكروها وباحثوها وعلماؤها من النقاش فى الردود والاعتراضات[١] .

---

(١) عُرف من الكتاب أن المؤلف أيضاً له «الإسلام فى الأسر» ، «صوت الناس» . وقد توفى عام١٩٩٥

وتضم المقدمة الاعلان عن قصد الكتاب ونوايا المؤلف، وتُعتبر أهم جزء فى الكتاب: أسلوبها حماسى خطابى بل شفاهى أحياناً بضمير المتكلم الجمع، موجه من المتكلم إلى جمهوره وكأن الكتاب وثيقه جماهيرية واعلاناً رسمياً يتم التصديق عليه فى لجنة شعبية. ويبدأ مباشرة بالجوانب العملية بتأسيس حزب الجامع الذى يملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً على طريق الأمام الغائب أو المهدى المنتظر الذى يعود عما قريب، وكأن العمل مقدم على النظر، والحزب سابق على النظرية.

تم تعرض المقدمة فى أسلوب تساؤلى لا يخلو من تهكم أربعة تساؤلات:

١- كيف يأمر الله بالعدل بدون أن يأمر بسلطة الأغلبية؟

٢ - كيف تصبح الدعوة إلى حكم الله فريضه ما دام الحكم نفسه فى يد شخص أو عائلة أو طائفة أو حزب؟

٣- كيف يكلف الله الإنسان بأن يكون مسؤولاً عما كسبت يداه من دون أن يوفر له الوسيلة الشرعية لتحمل هذه المسؤولية؟

٤ - كيف يكون الله عادلاً إذا لم يضمن للناس شرعاً وعملياً؟

والاسئلة كلها تتعلق بموضوع السلطة أو ما تسميه الحركة الإسلامية المعاصرة الحاكمية. فلا عدل بلا سلطة. الخلاف هو أن السلطة لدى الحركة الإسلامية هى سلطة الدولة أو سلطة الحاكم الأمام فى حين أنها عند المؤلف سلطة الجماهير، سلطة الشعب، سلطة الأغلبية.

أما الاستدلال على ذلك فضعيف ومنفر وصادم لشعور الناس مثل: أن الله لا يبالى بأهل الدنيا، ولا يهمه منهم سوى أن يؤدوا له الفرائض شاكرين ومساجدين وصائمين وساكتين إلى أن يموتوا ويدخلوا الجنة. وهذا تصور غير كريم لله وهو الذى يرعى مصالح العباد. وكيف أن الله لا يهمه من الناس إلا اقامة الشعائر من صوم وصلاة. وسجود وهو الغنى عن العالمين؟ وهل اقامة الشعائر صك لدخول الجنة دون أعمال صالحة؟ كما أن الدفاع عن المسلم فى الدنيا لا يتطلب بالضرورة رفض الشعائر.

وينقد المؤلف أهل الحل والعقد باعتبارهم سلطة الفقهاء المبررة للاقطاع. والحقيقة أن أهل الحل والعقد لا يكونون سلطة، فالإسلام ليس به سلطة، بل هم علماء الأمة. ويمكن لأى عالم أن يكون منهم. فهى جماعة مفتوحة، من أهل الاختصاص. ليس لهم سلطة

من أنفسهم بل من الشريعة. دورهم تفسيرى أو تطبيقى للكتاب ومسترشدين بالسنة وبالاجماع وبالقياس. لا يعنى أهل الحل والعقد محترفى السياسة ورجال الدين ورؤساء القبائل كما هو الحال فى الأنظمة السياسية فى شبه الجزيرة العربية. ولكنهم ينصحون الحاكم بعد بيعتهم له، ويشيرون عليه،ويقاضونه إذا خرج عن تطبيق الشريعة، ويخرجون عليه أن لم يطع حكم القضاء. وكم خرج من العلماء والائمة، وقادوا الثورات؟ ليت الحكم يبدأ بأهل الاختصاص بدلاً من الاستيلاء عليه عنوة أو وراثته نسلاً ممن ليسوا أهلاله.

صحيح أن الدين أتى لفك الحصار عن المواطن ضد السلطتين الدينية والسياسية، الاحبار والرومان فى المسيحية، ووجهاء مكة وأشرافها فى الإسلام، ولاقرار المسؤلية الفردية. ولكن المسؤلية الفردية لا تعارض المسؤلية الجماعية لأهل الحل والعقد، والعلماء هم ورثة الأنبياء. وهم الذين يمثلون المصالح العامة للناس، وما تعم به البلوى. وكيف تكون سلطة الأغلبية دون مؤسسات وتمثيل ودولة؟ لا يمكن جمع ملايين من البشر تحت سقف واحد بل لابد من اختيار ممثليهم. وأهل الحل والعقد هم أحد القنوات لذلك مثل باقى المؤسسات القضائية والتنفيذية والتشريعية.

ولا تعارض بين اقامة الشعائر والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. الأولى للعامة، والثانى للخاصة. الأولى واجبات فردية لها أبعاد أجتماعية، والثانى واجبات اجتماعية مباشرة يقوم بها الأفراد. وهو أصل من الأصول الخمسة عند المعتزلة. صحيح أننا نعتبر أنفسنا خير أمة أخرجت للناس وكفى دون اعطاء حق ذلك التفضيل وترك شرطه وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وجيد من المؤلف ابرازه والتركيز عليه بعد أن تحول الناصحون إلى مبررين لنظام أو هاربين منه خارج الأوطان أو صامتين كاتمين الحق فى النفوس والضمائر مما قد يؤدى بموت البعض غماً وكمداً وحسرة أو المواجهة التى تنتهى إلى السجن والتعذيب والموت. وجميل أيضاً منه تأكيداً للشورى كفرض عين لا كفرض كفاية حتى يعم التناصح بين المسلمين،لأئمة المسلمين وعامتهم ضد الاستبداد بالرأى والتفرد وبالقرار.

والفصل الأول «اقامة العدل أم اقامة الشعائر؟»قضية حقيقية وصراع دينى اجتماعى بين الإسلام الشعائرى والإسلام الاجتماعى. لأول تروجه نظمة الحكم فى شبه الجزيرة العربية، والثانى ما زال غريباً منذ دعا إليه الأفغانى وعلى شريعتى ومصطفى السباعى وسيد قطب واليسار الإسلامى.لكن الاستدلال على ذلك ضعيف ممايوشك بضياع القضية ذاتها.

فهل من الضرورى الدخول فى معنى «اقرأ» أول سورة فى القرآن وأنها تعنى التبليغ والاعلان والجهر والبلاغ وليست القراءة الحرفية، وأن الرسول لم يكن أمّياً بل كان قارئاً وكاتباً ومدوناً كما يقول المستشرقون مما سّهل له معرفة كتب النصارى واليهود والأخذ عنهم قراءة وتدويناً؟ هل من الضرورى صدم مشاعر الناس، وتجاوز رأى غالبية المفسرين، وتحويل القضية الاجتماعية إلى قضية تفسيرية وما يجمع عليه الناس من ضرورة اعادة توزيع الثروات بين الأغنياء والفقراء إلى قضية خلافية نظرية حول معنى اقرأ؟ هل الغاية الفرقة أم الوحدة، الخلاف أم الاتفاق، الأثارة أم حشد الناس، التفريق والتشتيت أم التجميع والتوحيد؟

ويعرض المؤلف مبادئ أربعة يجعلها أساس الدين وهى:

١ - أن الدين سابق على قيام المؤسسة الفقهية ونزول الكتب المقدسة نفسها دفاعاً عن الدين الطبيعى، وفطرة الناس.

٢- أن الدين ليس فقها بل شريعة تحرم الخلاف الفقهى، بل هو تقوى وعمل صالح، واخلاص نية، وصدق شهادة.

٣ - أن الهداية لا تتحقق بالانتماء إلى مؤسسة فقهية بل بضمير الفرد.

٤ - أن الحنيف هو المؤمن الصالح، صاحب الدين القيم، وليس المنحرف الصابئ، اللامنتمى، الخارج على الجماعة.

وهى مبادئ عامة تضع أسس دين الفطرة وليس دين الشعائر، حب الحياة الآمنة، واقامة العدل قبل أن تتحول على أيدى الفقهاء إلى اقامة الشعائر تطويعاً للدين لخدمة الاقطاع. وهو دين يقوم على المسؤولية وكسب اليد وليس على حكم السلطان. لذلك «وُلد الفقه فى أحضان الحكومة وأصبح بديلاً حكومياً عن الدين». وهو الدين الذى دعا إليه إبراهيم ليتحرر البشر من الاقطاع، تقديماً للعمل على النظر وسائر أنواع الشعائر، واعتماداً على المسؤولية الفردية والجماعية. لذلك ارتبط الفقه بالشعائر، بسخره الاقطاع لاستذلال الرقاب. ثم يلخص المؤلف موقفه فى المبادئ التالية:

١ - ليس الإسلام فقها بل سياسة تهدف إلى بناء المجتمع.

٢ - لا يطبق هذا المبدأ إلا فى المجتمع الحرومشاركة كل مواطن فى اتخاذ القرار السياسى.

٣ - المواطن يشمل المسلم واليهودى والنصرانى.

٤ - المسجد خلوة، والجامع مؤتمر سياسى.

٥ - يوم الجمعة لقاء سياسى للحوار والمسائلة مع الأداريين والمسؤولين.

وهنا تتداخل الفاظ التراث والدين مع الفاظ العصر والسياسة، المواطن والمسلم، الحكومة والسلطة، المسجد والجامع من مفكر هاو خارج اطار علم محدد، الفقه أو الاجتماع أو السياسة. لذلك ينتهى الفصل بتبادل الاتهامات بين النقاد والمؤلف. إذ يقول النقاد: الدليل العجيب، الجدل بغير علم، ما يجحظ العينين، التفسيرالأحمق، من أين لك هذا؟ أين الدليل، أين الحجة؟ لا للمهاترات، قرآن عربى لا قلدانى. ويرد المؤلف على هذه الاتهامات باتهامات أخرى مثل: سلف غير صالح، زنزانة القرن السابع، مجرد خدعة سياسية، جرائم الفقهاء، تشويه سهل. ويدخل كلاهما فى محاحكات لغوية، ويظهر علمه وتفوقه على الآخر. ويستنفر المعارض الدين التقليدى وطاعة الفقهاء واتباع العلماء. صحيح أن الرأى والرأى الآخر مهم ولكن فى اطار أدب الحوار، وما يفيد لا ما يضر، فيما ينتج عنه أثر عملى وليس فى مماحكات فقهية. وفى لهيب الحماس تتزايد الأخطاء، وتتباعد النفوس، ويلقى الاتهام بتبعية المستشرقين الذين يشككون فى الوحى والنبوة والرسالة.والحدة تخرج عن الاعتدال، والاتهام بالشذوذ والتطرف يؤدى إلى تطرف وشذوذ مضاد. وفقد الشريعة يجعلها أساس قانون نابليون الذى تعرف عليها من مصر. والاغراق فى الجزئيات والفرعيات يطمس الكليات والأساسيات. فيضيع الموضوع وسط الجدل.

والفصل الثانى «الحكمة الخفية» يحتوى على مادة منقولة من كتب يهودية عن القبّالة أو عربية قديمة أوحديثة نقلت عن اليهودية حساب الجمل والذى دفع أحد المحدثين حياته فى أمريكا بسببه لأنه حسب للناس متى تقوم الساعة! يقوم الفصل باستعراض هذه المعلومات بحيث يعيها البعض بناء على الدهشة والعجب فيدخل إلى الإسلام عن طريق الخرافة والوهم خاصة أنه حساب غير دقيق تهمه النتائج أكثر مما تهمة دقة الحساب. ولا تتفق مساوة الفصل مع رسالة الكتاب العملية الأساسية دفاعاً عن العدل والحرية ورفضاً لسلطة الاقطاع ورجال الدين. كما يعطى رسوماً صوفية حول مقامات الإنسان التى تطابق محاور جسم المريد فى وضع المتأمل: التاج، والحكمة، والاشراق، والرحمة، والعزم، والتجلى أو القلب، والعقل، والشعور، الضمير، والأرض. وتحول الكتاب من مدخل اجتماعى سياسى إلى دليل للتصوف، متاهات لاتؤدى إلى شىء. والعجيب أن المؤلف بنقد

الاسرائيليات ودخولها فى علم التفسير وهو يقدم نوعاً منها، القبّالة، يفسر بها الدين. وإذا كانت الغاية نقد التصوف باعتباره دعوة إلى الفقر، ومعرفة الله عن طريق الجوع والعرى فلا نحتاج إلى التمهيد لذلك بالقبّالة اليهودية وحساب الجمل والاعتماد فى ذلك على حساب الحروف،كل حرف له رقم والاحتجاج بعدم تنقيط الحروف فى نسخ القرآن الأولى. ويصبح المؤلف موضع اتهام بترويج عجائز اليهود، وكسر جدار التسليم دون رد أو تعقيب منه وكأن عرض المعلومات العجيبة واستعراضها خير شفيع.

والفصل الثالث «الفقه فى خدمة التوراة»عرض قطع الرقاب والختام وتحريم الرسم والنحت بمناسبة اعدام النظام السعودى أحدموطنية بتهمة الردة وبموجب فتوى شرعية من العلماء، وتنفيذ الحكم بقطع الرقبة بضربة سيف طبقاً لأحكام السنة النبوية وفى جو إسلامى علنى للمشاهدين! وبدلاً من تحليل الحكم فى سياقه الاجتماعى والسياسى ومدى مطابقة النظام الحاكم فى السعودية للاسلام ومفاسد العائلة المالكة وتبديدها لثروات المسلمين وحياة الفساد فى القصور والمجون والخلاعة فى العواصم الأوربية يحيل المؤلف القضية إلى مصدر الحكم وطريقة تنفيذه بسيلان الدماء إلى الشريعة اليهودية وتقديم القرابين عند الساميين وكأنه موضوع فى تاريخ الأديان وليس فى السياسة، والمؤلف ثورى.ويستكثر من الاستشهادات بالثوراة لمزيد من التوثيق وليس من احصائيات الواقع الاجتماعى والسياسى فى شبه الجزيرة العربية.ويفصّل فى أنواع المقتل رجما بالحجارة أو بسمل العينين والطرد إلى الصحراء أو بالصلب على جذوع النخل أو بالنصب على الخازوق تخويفاً للناس ونفوراً من الشريعة.

ويضرب المؤلف المثل أيضاً بالختان ويحكم بأنه يهودى بالرغم من الحديث المروى فيه. ويذكر نصوص التوراة فيه.كما يضرب المثل بالذبح الشرعى بقطع العنق والتسمية ويجعله بدعة فقهية. فالفقه كان فى خدمة التوراة.ويضرب المثل أيضاً بالعذرة،ليلة الدخلة، والاعلان عن ذلك.هى عادة اجتماعية فى الريف ولم يعدلها وجود فى المدينة.كما يذكر المرأة الحائض باعتبارها نجسة،لاتصوم ولا تصلى وقت الطمث،وتحريم الصور والتماثيل،كل ذلك من الفقه اليهودى مع اطالة اللحيةومسك المسبحة.حدثت أكبر عملية غسيل مخ فى التاريخ بأسم الحفاظ على السنة النبوية.تحول الإسلام «دين العقل»إلى طقوس سحرية تتراوح بين ختان الطفل وبين تحريم لمس المرأة وقطع عنق الشاة بأسم العودة إلى الأصول، أصول الدين،وهى عودة لا تعنى فى الواقع سوى قطع جذور الدين من أصولها وضرب الإسلام بسيف الإسلام تمهيدا لقيام دولة التوراة العربية التى تمتد هذه المرة من الفرات إلى المحيط.

والقيت على المؤلف اتهامات بأنه عدو للإسلام وضد حكم المرتد والختان والذبح الشرعى وعذرية المرأة وطهارتها والرسم والنحت والزى، والكتابة من البرج العاجى، وبأن ما يكتب جهل مستفحل خال من الموضوعية العلمية، وأنه ضحية الأفلام المصرية عن ليلة الدخلة، وأنه يدس السم فى الدسم. ويرد المؤلف على هذه الاتهامات بأنها خضوع لنفوذ الأسر الحاكمة وأنها نابعة من غسل دماغ.

والفصل الرابع «المسلمة لاجئة سياسية» يبدأ أيضاً مثل الفصل السابق من واقعة محددة، من شجار فى غرفة إلى حرب دولية، اعطاء كندا حق اللجوء السياسى لسيدة سعودية هاربة من الإسلام الذى صادر حريتها. والحقيقة أن الاقطاع هوالمسؤول عن ذلك وتسخير رجال الدين لاعطاء الشرعية له. ويرجع المؤلف اضطهاد المرأة إلى أدلة شرعية من التوراة، غواية حواء لآدم لأكله من الشجرة المحرمة فاستحق لعنة الرب مع أنها موجودة أيضاً فى القرآن ودعوة المرأة إلى تغطية شعرها إلى بولص. أما أمر القرآن للرسول الخاص بالحجاب فهو خاص لنساء النبى وليس عاماً لكل المسلمات، وأمر يتعلق بالبنية الصحراوية وليس لكل البيئات بالرغم مما يقوله الأصوليون عن خصوص السبب وعموم الحكم. قد فصل سفر اشعيا كل حُلى المرأة وكأن القرآن نزل لبنى اسرائيل وأن تشريعات المرأة وافدة من التوراة. ويستفيض المؤلف فى بيان الوضع التاريخى للمرأة فى العصر الجاهلى وقد كان يكفى لبيان تاريخية التشريعات حول المرأة.فقد حاول الإسلام تغييرها إلى المنتصف فى الميراث والشهادة والزواج والطلاق بعد أن كان وجودها نفسه مرفوضاً «وإذا الموؤودة سئلت، بأى ذنب قتلت؟» . ولما كان العصر قد تغير، وانقضت أربعة عشرقرنا على التشريع الأول كان من واجب الفقيه اليوم الاستمرار فى روح الإسلام ودفع التشريع نحو أكمال النصف الآخر خاصة وقد كثرت الانتقادات لوضع المرأة فى الشريعة الإسلامية وعظمت مطالب المرأة بتغييرها، واضطر الإسلام لأخذ موقف الدفاع على ما لا يمكن الدفاع عنه. لا يرضى المؤلف عن محاولات المحدثين مثل سيد قطب التخفيف من حدة تعددالزوجات باللجوء إلى الطبائع غير العادية للرجل لأن الشريعة أتت للأسوياء. فتعدد الزوجات، والتسرى بالجوارى وافد من الشرائع اليهودية. ينتهى المؤلف إلى أن الإسلام لا يضطهد المرأة بل الاقطاع هو الذى يضطهد الإسلام ويشوه سمعته ويربطه بنظم بدائية ويحيله من دستور لضمان صوت الناس فى التشريع والادارة إلى فلسة غيبية لا هم لها سوى زخرفة الكلام وتقديم المبررات لحاكم غير شرعى كى يسرق المال، ويستعبد الرجال، ويسبى ربات الجمال بالحلال.

وفى الردود والتعقيبات يتم تبادل الاتهامات بين النقاد والمؤلف. يتهم النقاد المؤلف بغياب الشرف العلمى ويردون الاعتبار إلى معنى «اضربوهن» الحرفى ، وبأن الدين ينصف المرأة بالفعل مزايدة على المؤلف. ويرد المؤلف فى تعقيباته ويتهم نقاده بالمعلومات الناقصة، ويتراشق معهم بالنصوص،ويعتبر الجامع هو النظام الوحيد الشرعى. فلا حاجة إلى ثورة برجوازية على غرارما حدث فى أوربا وفصل الدين عن الدولة. يكفى أكتشاف الفقه الجديد على قاعدة الديموقراطية.

والفصل الخامس «الطفل المسحور، وباء الأصولية والتعليم الدينى»ينقد عملية غسل مخ الأطفال فى المدارس حيث أصبح المعلم أقرب إلى الساحر منه إلى الباحث، يقوم بحساب الحروف، موضوع الفصل الثانى «الحكمة الخفية». وهى مادة علمية لا فائدة منها، تضر أكثر مما تنفع، وتخرج عن الهدف السياسى الاجتماعى للكتاب استعراضاً لما يستهوى القراء وما يخلب لب الجاهلين الذين لا يعرفون من الدين إلا الاسرار، ولا يتوقعون منه الا المعجزات. ويُرجع ذلك كله عند القدماء والمحدثين إلى التوراة. ويحلل مشكلة المنهج عند هؤلاء الباحثين ويعيب عليهم الآتى:

١ – أن البشرية قبل نزول القرآن كانت مجرد قطيع.

٢ – أن هذا المجتمع لم يقدم إلا الأساطير والخرافات.

٣ – أن القرآن وحده هو الذى غيّر كل ذلك وحّول الناس من الظلمات إلى النور. ويعطى مثالاً لذلك الاعجاز العلمى للقرآن، الخلق وكروية الأرض. «أن ما يجرى حالياً فى وطننا العربى تحت شعار العودة إلى الإسلام ليس عودة إلى إسلام أو غيره بل هروب جماعى من صوت العقل. فالمنهج المتبع فى تلقين علوم الدين لصغار الأطفال فى المدارس بأسم التعليم الالزامى لم يكن فى وسعه أن ينتج سوى أجيال مغسولة الدماغ استفرد بها نوع من السحرة فى غرف مغلقة لسنوات طويلة لكى يودعوا فيها فكرة مميتة قاحلة واحدة فقط لا غير، هى أن الجنة تحت أقدام الدراويش». وكل ذلك بسبب تحالف الاقطاع والفقه فى مدارس الدولة والذى يولد التعصب والجهل.

والفصل السادس «مجازر معصومة، أخطاء وأخطاء فى نصوص مقدسة» يرصد أخطاء التوراة كما تم رصدها مئات المرات فى النقد التاريخى للكتب المقدسة والذى أسسه الغربيون بعد ما أسسه علماؤنا القدماء مثل ابن حزم وابن يتمية. ويتطرق إلى موضوعات تخصصية مثل الناموس، وصلة العهدين القديم والجديد، والسحر، وخرق قوانين الطبيعة

خروجاً عن موضوع الكتاب وكأن المؤلف فرح بقراءة بعض هذه الانتقادات التى أصبحت شائعة ومعروفة عند النقاد وبطريقة علمية وبأدلة لغوية وتاريخية وأراد ألا يحرم القارئ العربى منها. وينتهى إلى تقرير قاعدتين:

١ - أن المعرفة ليست أبدية بل خاضعة للنقد والتنقيح والتبديل.

٢ - أن المعرفة الصحيحة هى التى يمكن تكرارها بالتجربة فى أى وقت وفى أى ظرف.

وهما مبدآن من نظرية المعرفة فى الغرب ذكرهما الباحث تشجيعاً له على البحث وتدعيماً له فى ممارسة النقد بالرغم من نقله من الأخرين. وينتهى الفصل إلى أن القرآن يعترف بالسحر بالرغم من أنه ليس كتاب تاريخ وعلم، وبأنه لا يمكن أن ينظر إليه بعين أعرابى منذ ألف عام «ابتداء من حبس بأجوج ومأجوج وراء سور من حديد إلى فلق البحر، وحوار الشيطان مع آدم، وخروج يونس من بطن الحوت، وتسخير عفاريت الجن، لأجل خدمة سليمان». وهى مروية فى القرآن يعتبرها الناس أحداثاً تاريخيةومفسرين لها تفسيراً حرفياً لا مجازياً. وهو عند المؤلف منهج اسطورى لا يهمه منطق العقل،ولا يراعى شروط العلم التجريبى «نظراً لحماية الحكومة» للفكر اللاهوتى فى كل بلد عربى.

والفصل السابع «مقالات عامة عن كتاب الإسلام فى الأسر» خارج عن الموضوع وبأقلام الآخرين، وكأن المؤلف أراد أن يحشد فى هذا الكتاب من جديد كل ما قيل عن كتبه القديمة، توثيقاً لمعاركه وحتى دون تقديم لها بموضوع الكتاب القديم بل ودون التعقيب عليها. وكلها اتهامات له تتجاوز آداب الحوار مثل: فى خدمة العسكر، محلك سر، مدافعاً عن النظام الليبى ولجانه الشعبية، وكأنه فقيه جديد للسلطان. ويرد المؤلف بأن الناقد يقول ما لا يعلم. وبعض الردود تدافع عن المؤلف مثل «من مخك أدينك يا اسرائيل» ادانة لليهود على لسان أجبارهم. وآخر يعلق على «الإسلام فى الأسر» مبيناً شجاعته مع بعض التساؤلات حول أمكانية الجامع الموكول إليه الخلاص فى المستقبل مع تفصيل للنظم العربية واعتمادها على مثلث القوة الالهية عن طريق رجال الدين والقوة الدولية عن طريق التعاون مع الأجانب، وقوة البوليس والعسكر والجيش. وآخر يؤكد أننا فى الأسر متهماً عمر بن الخطاب بأنه لم يكن عادلاً مطبقاً لدستور العدل الالهى الشامل،وأن العدل الموروث لدينا عدل فردى، ومتشككاً فى هذا الدستور، وعارضاً مفهوم العدالة والديموقراطية فى الإسلام ونظام الجامع ونقده وبيان عمن قد يتحكم فيه، ودور النصارى واليهود، والانتهازيين والوصوليين، ومتهماً المؤلف بأنه مجرد صوت صارخ فى البرية ومتسائلاً عن دور غير المسلمين فى الديموقراطية الجديدة وآلياتها وكيفية حماية الجامع من تدخل

الأقوياء واعوان الحكومة، وضمانات حقوق الإنسان. ويتساءل ناقد آخر عن الابعاد الخفية فى هذه الديموقراطية، ديموقراطية الجامع وحدودها.

والفصل الثامن «ردود عامة» بلا تعقيبات، تتهم المؤلف بأنه هتلر جديد «ماذا أبقيتم للمرحوم هتلر؟» رداً على سميح القاسم وتحية إلى المؤلف، واعتبار الاكراد والدروز ضمن أقليات العالم العربى. وآخر يصفه بالتجنى، ويحدد مفهوم القومية بالمعنى العرقى. وآخر يصفه بحمم البركان، وتبسيط القضايا. وآخر يبين أن العبرة ليست فى المكان أى فى الجامع. وآخر يرد على الرد دفاعاً المؤلف بأسلوب ساخر بعنوان اتهامى «قاتل الله الفلوس».

ولاتوجد خاتمة للكتاب تلخص مواقفه، وتبين نتائجه. وينتهى بفهرس موضوعات دون أسماء الاعلام كما هو الحال فى الطبعات الأجنبية.

والكتاب له عدة مزايا أهمها:

١- الشجاعة والقدرة على المواجهة، وعدم الخوف، والمبارزة الفكرية، والسجال الثقافى بالرغم مما قد يرتد على صاحبه من ذلك، من عزلة وحصار، والقدرة على رفض الماضى، ونقد الذات، وتحرير المواطن من «عبودية التاريخ والفلسفة».

٢- الحسم فى المواقف فى نقد رجال الدين والاقطاع ونظم الحكم فى شبه الجزيرة العربية وتبرير رجال الدين لرجال الاقطاع، والدعوة إلى ثورة العمال على أصحاب رؤوس الأموال، وثورة الفلاحين على الاقطاع. فالشعائر لاتحل المشاكل، زنزانة القرن السابع التى حبس فيها الفقه والاقطاع المواطن بأسم الحفاظ على الدين. والحكم بما أنزل الله مجرد خدعة سياسية فى مجتمع مقهور يقطع يد سارق ويقبّل يد سارق آخر.

٣-الدعوة إلى تأسيس حزب ثورى يحقق هذه الدعوة الجديدة، ربطاً للنظر بالعمل. وقد نجحت مثل هذه الدعوت العملية فى حياتنا المعاصرة مثل المهدية فى السودان، والسنوسية فى ليبيا، وحزب الاستقلال فى المغرب العربى، والأخوان المسلمون فى مصر، والثورة الإسلامية فى ايران.

٤ - اللجوء إلى الجماهير فى حزب الجامع، واستخدام الجامع كوسيلة لحشد الناس دون ما حاجة إلى انشاء أحزاب جديدة ومقار جديدة وخلايا وتجمعات والاصطدام بقوانين أنشاء الأحزاب وما تسمح به النظم السياسية وما لا تسمح، مع عزلة الجماهير عنها وضعفها وامتصاص بعضها داخل النظام السياسى أو فسادها. فالجوامع قائمة، والجماهير موجودة تنقصها الكوادر الحزبية.فالائمة والخطباء وخدم المساجد غير مؤهلين لتلك المهمة.

ويتميز هذا الحزب بصفات ثلاثة تأسيس جميع خلاياه، وتمثيل مصالح العمال دون ذكر للفلاحين، والدعوة دون الحكم وكأن دوره فى الرقابة الشعبية أما الحكم فلا ذكره لصفاته ومصدره وكيفية تنفيذه.

٥- الكشف عن المصالح العامة أساس الفقه الإسلامى والتى سماها الشاطبى «مقاصد الشريعة»، وعرض الشريعة دفاعاً عن حقوق الإنسان ومصالح المجتمع، وتأسيس الفقه على الطبيعة والتجربة البشرية، والثورة على الفقه القديم وبيان استخدامته فى تبرير الاقطاع.

٦ – استعمال المنهج اللغوى المقارن لتأصيل الالفاظ العربية فى الكلدانية وأن لم يتم توسيع المقارنات بحيث تشمل السريانية والآرامية والعبرية، بل وكتابة الألفاظ بالحروف الكلدانية تأصيلاً للعلم واقناعاً للقارئ. فالكتاب يقوم على افتراض التواصل لا الانقطاع فى الفكر الدينى كما هو الحال فى تاريخ الأديان المقارن.

ومع ذلك فللكتاب، مثل كل شيء،حدود أهمها:

١ – الطابع السجالى،والنقد والنقد المضاد، والرد والتعقيب.ووظيفة الجدل ليست معرفة الحقيقة بل الانتصار على الخصوم مما يخرج الكتاب عن منطق العلم والبرهان. ويظهر أسلوب السخرية فى ردود النقاد وتعقيبات المؤلف مما يخرج عن آداب الحديث وأدب الحوار. فيتحول السجال إلى مهاترة، والحوار إلى اتهام متبادل بالجهل والتبعية للحكام. والسجال حول أمية الرسول وغيرها من الموضوعات مجانى، يضر أكثر مما ينفع، تعارضها نصوص أخرى،وهى خلافات نظرية لا تساعد على التنوير أو التثوير كما يظهر أيضاً الأسلوب غير العلمى، والأدبى الشعبى مثل الوجه الجميل للإسلام وغيرها من التعبيرات العامة.

٢ – الطابع العنيف القطعى الصريح الذى لا يراعى الظروف والأثر العملى. فإذا كانت الغاية المساهمة فى تغيير الواقع ولو خطوة واحدة فإن ذلك يتطلب الاعتدال فى المواقف، وعدم القاء كل شيء، والتصريح بكل شيء حتى لا ينفر الناس وهم تحت وهم التقليد وأثر الأفكار الشائعة، وعدم الاصطدام بالمألوف الدينى حتى لا يتم حصار الدعوة وعزلها واتهامها بالكفر. العنف مع أنظمة السوء واجب،ولكن العنف مع التراث الذى تعود عليه الناس قد ينقلب على صاحبه ويرتد إليه. فانظمة السوء تسيطر على الاعلام وتجعل نفسها حامية للتراث.وسرعان ما تدافع عن نفسها تحت عباءة الدفاع عن التراث، والجماهير تحت أثر الاعلام والخوف من السلطان. يسهل الرفض، ويصعب التطوير. يسهل الهدم ويصعب البناء. يسهل الاعلان عن النوايا ويصعب تحقيقها. مثل هذه الدراسات أشبه ببالونات

الاختبار والفرقعات الصوتية، تزعج ولا تصيب منذ «الشعر الجاهلى» لطه حسين، و«الإسلام وأصول الحكم» لعلى عبد الرازق ومؤلفات القصيمى والذى انتهى به المطاف خارجاً من الحجاز وقابعاً فى لندن ثم القاهرة.الحكمة فى التدرج. وتغيير الواقع أنملة خير من مئات الدعوات للتغيير تطالب بالحد الأقصى. وفرق بين أعلان النوايا وتحقيق الميسور منها. وبدلاً من رفض الفقه يمكن تثويره. وحماس «الكتاب الأخضر» لا يغير من الواقع الليبى شيئاً.

٣- سيادة منطق «إما... أو»، النقيضين على التبادل، الدنيا أم الآخرة، العدل أم الشعائر، المسؤولية الشخصية للفرد للتحرر أم المسؤولية الجماعية لأهل الحل والعقد للاستعباد.وهو منطق ثنائى بين الخير والشر، الأبيض والأسود، الملاك والشيطان، مفيد فى نشر الدعوة كما هو الحال فى «معالم فى الطريق» لسيد قطب فى الصراع بين الإسلام والجاهلية، بين الإيمان والكفر، بين الله والطاغوت، ويساهم فى الخروج على المجتمع من الشباب الطاهر المتحمس ولكن لا يساعد على تغيير الواقع المعقد والمتشابك والذى يتداخل فيه الحق والباطل، والصواب والخطأ، والايجاب والسلب.

٤ - كثرة الأحكام العامة التى تتجاوز حدود البحث العلمى الدقيق مثل الهجوم على أهل الحل والعقد واعتبارهم فقهاء السلطان، وهم أهل العلم الذين قضى منهم حياته فى السجن والتعذيب حتى الموت معارضة للسلطان، ووقوفاً فى وجه الحاكم الظالم، وخروجاً عليه واتقاء ضده. والفقه، كل الفقه، ليس فقه السلطان وحده بالرغم من وجود فقه الثورة. كما يوجد تسرع فى القاء الأحكام والاتهامات على أربعة عشر قرناً من الاجتهادات النظرية والعملية، وتناول قضايا علمية تناولها العلماء والباحثون بشواهد تاريخية وليست مجرد أهواء وكما هو الحال فى النقد التاريخى للكتب المقدسة وتاريخ الأديان المقارن، ودخول كتب اليهود فى علم الحديث بالرغم من مناهج الرواية وشروط التواتر.

٥ - الدخول فى مسائل غيبية مثل الحكمة الخفية، والاعجاز العددى، ومعانى أوائل السور، وحساب الجمل والحروف مما لا ينتج عنه خير للناس.فكلها من ضروب الظن، خرافات واسرائليات. وإذا كان الهدف من الكتاب نقد الفقه القديم والاقطاع الحديث فالأولى توجيه المعركة ضد رجال الدين وحكام البلاد، ضد فقهاء السلطان وحكام الجور حتى لا يرتد الكتاب على صاحبه، وتضيع الدعوة الرئيسية فى دعوات فرعية جانبية، ويضيع الأكثر أهمية بسبب الأقل أهمية، ويذهب العملى بسبب النظرى، ويتم حصار المؤلف واستبعاده خوفاً من ثورته الاصلاحية والسياسية تحت ستار الدفاع عن الدين.

٦ - الانتقائية فى الحجج النقلية، فالمؤلف يذكر البعض دون البعض الآخر، يذكر ما له ويترك ما عليه، يستشهد بمايؤيده ويسقط ما لايؤيده. فغاب الجدل العلمى، وتقليب

الموضوع على وجهات نظر متعددة. وسادت أحادية الطرف، وعم الرأى الواحد. كما أن الانتقاء يبدو فى اختيار موضوعات العدل والشورى والجامع دون أخرى حتى بدت الحصيلة النهائية ضئيلة مقارنة بحماس الدعوة والنبرة العالية. الحصيلة تدور حول أهمية العدل والشورى والأغلبية والجامع وهى بعض جوانب التراث الإسلامى وليس كله. كما أن كثرة الاعتماد على النصوص المنتقاة تقلل من ثقل الحجج العقلية، وتدفع المعارض إلى انتقاء نصوص أخرى معارضة، فتتحول القضية إلى حرب تراشق بين النصوص، وضرب الكتاب، القرآن، بعضه ببعض، ويضيع الموضوع فى السيل المتضارب من الشواهد.

٧ – عدم الاحالة إلى أية مصادر أو مراجع أو دراسات لتوثيق البحث ومعرفة معلومات المؤلف كما تقتضى بذلك الأمانة العلمية كما هو الحال فى الدراسات العلمية والرسائل الجامعية. بل يكتفى بذكر المشهور والمعروف والشائع الذى قد يكون له أساس وقد لا يكون. مثال ذلك أنواع الحلى فى سفر اشعيا. وكل مادة الفصل الثانى عن «الحكمة الخفية» مستفادة من كتب القبّالة اليهودية دون اشارة إلى مرجع واحد لها أو الى من سبقه من المحدثين فى الترويج لها وشتى الكتابات عن الاعجاز العددى فى القرآن.

٨– المغالاة فى الأثر اليهودى فى القرآن والحديث والفقه والتاريخ والتفسير والتصوف والفلسفة وكأن الإسلام لم يبق فيه شيء إلا وأصله يهودى، وكأن هناك مؤامرة يهودية على الإسلام أصابته فى مقتل بالرغم من حيطة المسلمين فى مناهج النقل وطرق الرواية وتأسيس علم مصطلح الحديث للتحقق من الصحة التاريخية للروايات، سنداً ومتناً.

٩ – والدعوة إلى حزب الجامع من أجل الديموقراطية المباشرة تبسيط لقضية الحرية وحشد الجماهير. ومن الذى سيربط الجرس فى رقبة القط؟ أى نظام سياسى قائم يسمح بمثل هذا الحزب وهذا الاستخدام للجوامع تحت سيطرة ورقابة وزارة الأوقاف؟ وماذا عن ضيق المكان؟ وأى جامع من الجوامع العامرة قادرعلى استيعاب مدينة القاهرة ذات الأربعة عشر مليوناً من البشر؟ ولماذا يوم الجمعة وحده، وصلاة الجماعة خمس مرات يومياً بالاضافة إلى صلاة العيدين ما دام الهدف هو الاجتماع؟ وماذا عن النساء وأهل الكتاب فى مناقشة أمور الشريعة؟وماذا عن موسم الحج وهو فرصة أكثر لالتقاء الملايين وكما بين عبد الناصر فى «فلسفة الثورة»؟

وبالرغم من دعوة المؤلف إلى تأسيس حزب الجامع، وتحويل الإسلام إلى حركة جماهيرية إلا أنه مقيم فى جنيف، وكتب مقدمة الكتاب الحماسية الملتهبة فى صيف جنيف المعتدل بعيداً عن قيظ صحراء العرب.

(٨)

علم الحديث بين الأحكام المسبقة والفقه التقليدي

قراءة في «تدوين السنة» لإبراهيم فوزي

إن مراجعة أى كتاب تتجاوز المدح والذم المسبقين نظراً للاتفاق والاختلاف فى الرأى بين المؤلف والمراجع. كما تتجاوز التكرار الممل لأبواب الكتاب وفصوله عرضاً لجمهور أوسع من القراء. المراجعة خلق جديد للكتاب واعادة تأليف له، ابداع مشترك بين المؤلف والمراجع، ممارسة لحرية الرأى وحق الاختلاف، وقلب الموضوع حتى تثير الرأى والرأى الآخر القارئ، الطرف الثالث بعد المؤلف والمراجع.

كما أن المراجعة تخضع لمنطق محكم ودقيق، تتجه نحو الموضوع مباشرة، بنية وتاريخاً، أحساساً بمسؤولية الفكر، وأمانة القول، وانطلاقا من ضمير العالم مع أعظم تقدير للمؤلف. فلولا التأليف ما كانت المراجعة.الابداع الفكرى خير عشرات المرات من نقده. ولولا الفعل ما كان رد الفعل، ولولا العلة ما كان المعلول.

والعنوان العربى تدوين السنة «غير مطابق للعنوان الانجليزى The Documentation of Sunnah and Hadith»[1] فلفظ حديث فى العنوان الانجليزى غير موجود فى العنوان العربى أو هو ناقص فى العنوان العربى الذى كان يجب أن يكون «تدوين السنة والحديث».

والسنة غير الحديث. السنة قول وعمل واقرار، والحديث قول فقط. السنة أوسع من الحديث، والحديث أضيق من السنة. كل حديث سنة وليس كل سنة حديثاً. مصدر السنة الحديث الصحيح. السنة أقرب إلى التشريع والحديث أقرب إلى الرواية. لذلك كان السؤال: ما معنى الربط بواو العطف فى العنوان الانجليزى بين السنة والحديث؟

ويغيب فى الكتاب أى تعريف بالمؤلف «إبراهيم فوزى»، نبذة قصيرة عن حياته وعمله ومؤلفاته السابقة وتخصصه، وهل هو من علماء الحديث أم من هواة الدراسات الإسلامية

---

(١) إبراهيم فوزى: تدوين السنة،رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الأولى، كانون الثانى (يناير) ١٩٩٤.

حتى يمكن وضع هذا العمل فى اطار باقى الأعمال، والاهتمام بالسنة فى اطار باقى الاهتمامات. فالجزء لا دلالة له إلافى الكل. ويبدو أن المؤلف غير متخصص فى علم الحديث ولكن يريد أن يفرض نفسه على الساحة الفكرية والعلمية فى موضوع قديم وحديث في آن واحد، كثرت الدراسات فيه فى هذا القرن، وأجريت فيه عدة رسائل جامعية، وتأسست له جمعيات علمية بأكملها، وأفاض فيه المستشرقون، وتناولته الحركات الإسلامية فى كل أرجاء العالم الإسلامى من المغرب حتى أندونيسيا، رفعاً لشأن القرآن باعتباره المصدر الأول للتشريع مما أدى إلى اتهامها بالاقلال من شأن السنة مثل اتهام الأخوان المسلمين وسيد قطب فى مصر وقاسم أحمد فى الملايو.

ولكن المؤلف لا يتعرض لمن سبقوه فى الموضوع، وكأنه أول من يكتب فيه من المعاصرين من أجل تحديد موقفه من المعركة الدائرة حول تدوين السنة واضعاً اجتهاده وسط اجتهادات الآخرين، اتفاقاً أم اختلافاً معها. لذلك خلا الكتاب من أية معركة مع المعاصرين أو ضدهم، ولم يظهر الدافع على التأليف، ضد من ومع من؟ مما قد يثير افتراض أن الدافع مجرد التعرض لموضوع مثير بغية الشهرة والاعلان.

وهناك معركتان فى قضية السنة. الأولى يثيرها الباحثون المسلمون السلفيون، من أجل التمييز بين الصحيح والموضوع طبقاً لمصطلحات علم الحديث وضرورة الانتقال من نقد السند والرواية إلى نقد المتن والنص ذاته للاتفاق مع العقل الحس. وهو أيضاً من مقاييس صدق الرواية. والثانية يثيرها المستشرقون الغربيون من أجل التشكيك فى صحة الحديث بعد أن شككوا فى صحة القرآن أسوه بنقدهم التوراة والانجيل وأثبات تحريفهما، بالرغم من الفارق بين القرآن من ناحية والذى لم يمر بفترة شفاهية، وبين التوراة والأنجيل من ناحية أخرى.فقد مرت الثوراة بحوالى ستة قرون، والأنجيل بحوالى خمسين عاما من النقل الشفاهى.

لذلك غلب على الكتاب المادة الخام دون أن يستنتج منها المؤلف شيئاً كثيراً. وكان فى الأمكان رد تدوين السنة إلى الصراعات السياسية والمذهبية فى القرن الثانى الهجرى، واثارتها من جديد فى هذا القرن عند المجددين أو المستشرقين بصرف النظر عن اختلاف الدوافع لكل فريق. غلب على الكتاب الطابع التقليدى فى مواقفه وتبويبه ومادته باستثناء ما ينم عن روح الجماعات الإسلامية المعاصرة دفاعاً عن السنة الصحيحة. وهى معركة الباحثين المسلمين المعاصرين أو تركيزاً على الشك والوضع والاختلاق والكذب كما يفعل المستشرقون، وبالتالى ضرورة التحرر من السنة ومراجعتها وحصارها فى العبادات دون

المعاملات كما يريد العلمانيون. والغاية فى الحالات الثلاثة الترصد لعلم الحديث من أجل الشك فيه باسم المحافظة عليه واستبعاده من الحياة العامة بأسم ابقائه فى الأحوال الشخصية.

ومن حيث مناهج البحث العلمى يعتمد الكتاب على المراجع كثيراً أى على الدراسات الثانوية الفقهية والقانونية أكثر من اعتماده على المصادر الأولى. ويتضح ذلك فى عدة مواضيع مثل حديث المناقب وتعريف السنة.كما لا يذكر الاحالات الكاملة للمصادر أو المراجع، الناشر وسنة النشر ومكان النشر ورقم الصفحة أو الصفحات المحال إليها. بل يكتفى بذكر مجرد أسم الكتاب عارياً من كل شيء غيره حتى من أسم المؤلف نظراً لشهرته لوكان من القدماء أو لذكره فى صلب الصفحة لو كان من المحدثين مما ينافى قواعد البحث العلمى.

ويتكون الكتاب من مقدمة (١٥ ص) وثلاثة أقسام وخاتمة (صفحة واحدة) ثم فهرس للاعلام(٨ ص). القسم الأول «تعريف السنة والخلافات فى تدوينها (١١٣ ص). والقسم الثانى «علوم الحديث» (١١٧ ص)، والقسم الثالث «السنة بعد التدوين» (١٠٩ ص). فالأقسام الثلاثة على هذا النحو متساوية كما تقريباً. وتخضع لمنطق المؤلف فى الربط بين الحديث والسنة، وتجاوز الشكل إلى المضمون، وتدوين السنة والخلافات حولها ومناهج الرواية إلى التشريعات المستنبطة منها فى القسم الثالث «السنة بعد التدوين» وهو أدخل فى الفقه وأبعد من موضوع تدوين السنة. ويعترف المؤلف بذلك عندما يبين أن الهدف من تقسيم الكتاب الثلاثى هدفان: الأول عرض تاريخى لمراحل تدوين السنة وملابسات امتناع الصحابة عن تدوينها وما يتبع ذلك من انتشار الكذب على النبى وأسبابه وطريقة جمع السنة الصحيحة والتخبط بين الصحيح والكاذب، (القسمان الأول والثانى)، والثانى نصوص السنة من المعاملات المدنية وفى أحكام الأسرة والأحكام الجنائية المدونةفى الكتب الستة والخلافات التى قامت بين أصحاب المذاهب حول صحتها والأحكام التى انبثقت عنها.

وتبدو مقدمة الكتاب (ص ١١- ٢٥) خارج عن الموضوع. تبغى الحداثه والمعاصرة، وتتحدث عن موضوع قديم عن طريق الحديث عن أزمة العصر والصراع الدائر بين الأخوة الاعداء، العلمانيين والسلفيين. تنم عن شجاعة فكرية أدبية فى اثبات تاريخية النصوص الدينية ونزع صفة القدسية عنها وتقييم أحكامها بالنسبة للعصر، واستبقاء ما يصلح، واستبعاد مايضر(ص ١٢- ١٣). وهو ما يخرج عن نطاق علم الحديث إلى علم الفقه. وفى مقابل الشجاعة الأدبية فى المقدمة يغلب على الأقسام الثلاثة للكتاب منهج الرواية والنقل وليس منهج الدراية والعقل مما جعلها تقليدية صرفة باستثناء بعض الفقرات الخطابية

فى آخر كل فصل تكرر ما عبرت عنه المقدمة عن الوضع والكذب والتحريف فى الحديث، وضرورة استبقائه فى دوائرة العبادات الثابتة دون المعاملات المتغيرة التى تطلب تجديد التشريع تحقيقاً لدلالة النسخ تغيير التشريع بتغير الواقع (ص ١٢– ١٣).

كما يبرز فى المقدمة نقد الأصولية المعاصرة مما يضع المؤلف فى صف الفريق الآخر، فريق العلمانيين التقدميين (ص ١٤). وقد يكون الهدف غير المباشر من الكتاب كله كما يبدو فى المقدمة نقد موقف الأصوليين المعاصرين من تطبيق الشريعة الإسلامية ليس فقط فى أمور العبادات بل أيضاً فى المعاملات (ص ١٤). إذ تغيب عندهم الأسس والمرتكزات فى الشريعة أو فى تجارب الماضى. وهو حكم قاس ومجاف الصواب. فالشريعة الإسلامية مفصلة فيما يتعلق بنظم الحكم السياسية والاقتصادية الاجتماعية فى الماضى والحاضر. سبب تأليف الكتاب،كما يعبر المؤلف صراحة، الجدل الدائر حول تطبيق الشريعة الإسلامية لأن معظمها مستمد من السنة، والسنّة موضوع خلاف حول تدوينها، وبالتالى ضعفت قيمتها وقدرتها على جمع المسلمين حول شريعة واحدة، وعجزت عن الوفاء بحاجات العصر! وهو حكم غير صحيح، فالشريعة الإسلامية مستمدة من القرآن أولاً، وتخصيصها فى السنة ثانياً. واستطاعت جمع المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها. والاجتهاد قادر على استنباط أحكام جديدة طبقاً لمتغيرات العصر.ويرى المؤلف أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية قائمة على استغلال العواطف الشعبية والمشاعر الدينية لدى الطبقات الشعبية، وهى كلمة حق يراد بها ذلك. فالناس تهرب إلى الشريعة الإسلامية من ظلم القوانين السائدة، وتجد فى الشريعة ملاذاً وخلاصاً، سلباً لا ايجاباً، وكرد فعل وليس كفعل.

ويوجز المؤلف نظام الحكم فى الإسلام والقواعد التى قام عليها المجتمع الإسلامى والتطبيقات الفعلية للشريعة فى سبعة تكشف عن خلط شديد بين الشريعة الإسلامية وبين الممارسات التاريخية الفعلية، بين الشريعة والتاريخ، بين ما يسمى فى القانون De facto De Jure. صحيح أنه لا توجد شريعة نظرية دون ممارسات ولكن جعل الشريعة والتاريخ على طرفى نقيض بحيث يكون التاريخ نفياً للشريعة خطأ منهجى، يطعن فى المبدأ باسم الواقعة، ونفياً لوجوب طاعة الوالدين نظراً لعقوق أحد الأبناء. والانتقاء سلاح مزدوج للنفى، كما يفعل المؤلف أو الاثبات كما يفعل الأصوليون بلجوئهم إلى الخلفاء الراشدين الأربعة وإلى عمر بن عبد العزيز وإلى سيرة العلماء الذين وقفوا أمام الحاكم الظالم، وانهوا حياتهم فى السجن تعذيباً وقتلاً. الشريعة ميدان المبادئ العامة، والممارسات التاريخية ميدان الصراعات السياسية. ولا يجوز الخلط بين المستويين وإلا حكمنا بانقضاء الإسلام كلية من حياة الناس. وهذه القواعد السبعة هى:

١ - يقوم الحكم الإسلامى على توالى العصور على الحكم الفردى والاستبداد المطلق القائم على ارادة فرد وحد هو الخليفة أو الأمام أو السلطان. لا تقوم بجانبه أية هيئة أو جماعة شرعية تشير عليه أو تنصح له أو تقاسمه الحكم. لم يعرف المسلمون الحكم الشعبى. وقد خلت الشريعة من أى تشريع إلا مبدأ الشورى. وكان تداول السلطة يتم بطريقة الاستخلاف، عهد الخليفة السابق إلى الخليفة اللاحق من نفس الأسرة، هو ما كان سائداً فى الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام. وهذا حكم جائر، تعميم غير علمى، وحكم مسبق ينكر حوادث أخرى فى التاريخ لممارسة الشورى والثورة على الأمام الظالم والخروج عليه. ومن الطبيعى أن تبدأ الشريعة بما هو موجود وتطورها إلى الأفضل. وهو حكم أشبه بما يقوله العلمانيون فى النظام السياسى الإسلامى.

٢ - كان الناس منقسمين إلى طبقة أحرار وطبقة أرقاء، طبقة رجال وطبقة نساء. ولم يكونوا متساوين فى الحقوق والواجبات. كان الرقيق يورثون مثل الأموال والحيوانات. وكانت المرأة الرقيق متعة جنسية دون أن يكون لها حق الزوجة إلى أن الغت الحضارة الحديثة الرق. وهذه صورة نمطية شائعة فى كتب الاستشراق الرخيصة الموجودة فى أجهزة الاعلام الغربية من أجل التشويش على الاسلام وتشريع الاستيلاء على أراضى المسلمين واستباحة حرمات هؤلاء الهمج. كان العبيد قديماً عند العرب والفرس والروم. وجاء الإسلام بمبادئ المساواة لتحرير العبيد شيئاً فشيئاً وتدريجياً بحسن المعاملة، وعتق العبد المتعلم، والأمة الأم. ولم تكن الأمة رقاً بل كانت شاعرة ومغنية وأديبة يعشقها الملوك الأمراء. أما ملك القن مع الأرض فهو نظام عرفته أوربا فى العصر الوسيط ولم تعرفه الجاهلية التى كان يتحرر فيها العبد إذا ما أثبت شجاعة أو مروءة أو نبلاً. أما الثناء على الحضارة الغربية الحديثةلأنها الغت الرق فإن ذلك استمر حتى الحرب الأهلية الأمريكية بين الشمال والجنوب فى القرن الماضى.وما زال رق الشعوب الذى ابتدعه الاستعمار الأوربى.

٣ - كان المجتمع الإسلامى على مر العصور خالياً من السلطة التشريعية باستثناء الكتاب والسنة. وهذا حكم جائر وعام ينافى أصول الشريعة ومصادرها: الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس. وهناك مؤسسات القضاء والأفتاء ودور العلماء.

٤ - حل الاجتهاد محل السلطة التشريعية، وقامت المذاهب وكأن ذلك يؤكد غياب السلطة التشريعية ولا يثبتها. فالاجتهاد سلطة التشريعية بعد الاجماع، مع الكتاب والسنة، اجتهاد الفرد واجتهاد الجماعة فى مقابل نصى القرآن والسنة، وكأن الإسلام معاب فى كلتا الحالتين، إذا غابت السلطة التشريعية وإذا حضرت فى صورة الاجتهاد.

٥ – الجمع بين العبادات والمعاملات لأن الشريعة واحدة غير قابلة للتغيير والتبديل. والحقيقة أن هناك خلطين: الأول، الخلط بين العبادات الثابتة التى لا اجتهاد فيها والمعاملات الخاضعة للاجتهاد فى كل عصر، والخلط الثانى بين المبادئ العامة للمعاملات مثل تحريم الربا والشورى وتحريم الاستغلال والاحتكار وبين تحققاتها العملية المتغيرة فى أشكال مختلفة عبر العصور. فالشريعة بالمعنى الثانى، المعاملات المتغيرة لاثبات فيها إلا من حيث المقاصد العامة للشريعة.

٦ – تنحصر المعاملات فى ثلاث فقط، وما دونها لا يدخل فى التشريع: المدينة من بيع وايجار ورهن وهبة.. الخ، وأحكام الأسرة من زواج وطلاق ونفقة وميراث... الخ، وقانون العقوبات وهى لا تنعدى أربع أو خمس. وكلها عقوبات جسدية: القتل، والجلد، وقطع الأيدى والأرجل، والرجم. وظهرت الخلافات التشريعية حولها بين المذاهب. وقانون الأحوال الشخصية استمرار للأعراف الجاهلية بعد تهذيبها مثل تعدد الزوجات، الطلاق، المهر، زواج الصغار، الميراث. نقد الإسلام للطلاق اللفظى، وتوسع فى الأحوال الشخصية وقانون العقوبات دون التوسع فى المعاملات. والعقوبات الجسدية مثل العين بالعين والسن بالسن محرمة دولياً. أما عقوبات التعزير فهى مصدر للظلم والطغيان. كل هذه الأحكام التى يطلقها المؤلف على الشريعة الإسلامية تجافى الصواب. فالشريعة الإسلامية أوسع من هذه الجوانب الثلاث: المدينة، والشخصية، والجنائية بل تشمل السياسة والاقتصاد والاجتماع والعلاقات الدولية. ومن الطبيعى أن تكون الشريعة الإسلامية استمراراً للشرائع السابقة اليهودية والمسيحية والجاهلية وتطويراً لها. فليس كل ما يفرزه الواقع البشرى شراً والإسلام دين الطبيعة والفطرة. والعقوبات الجسدية كانت شرعة عند القدماء وما زالت عقوبة الأعدام معمولاً بها فى كثير من الشرائع والدساتير العصرية. أما التعزير فإنه يكون تشديدا للعقوبة للردع حماية للمصالح العامة وليس مصدراً للظلم والطغيان. وإذا كان الإسلام قد توسع فى العبادات ولم يتوسع فى المعاملات فإنه ذلك ليس تناقضاً لأن العرب كانوا يجهلون العبادات، أما المعاملات فهى إنسانية عامة يعرفها الجميع. ونظراً لواقعية الإسلام فإنه يقبل الاعراف والمعاملات السائدة للشعوب المفتوحة مع تهذيبها حتى تتفق مع المبادئ العامة للشريعة وروح الإسلام.

٧ – نصوص السنة مختلف على صحتها بين المذاهب لأنها لم تدون نظراً لنهى النبى عن كتابة شىء عنه، ولأنها شملت العبادات المنقولة عن النبى والمعاملات المروية آحاداً، والبعض منها ينكرها العلم والعقل، ولا تقرها الشريعة، والبعض الأخر ينسخ القرآن، وتمس

النبوة، ويتناقض بعضها مع البعض الآخر. والحقيقة أن هذا أيضاً تعميم. فليست كل الأحاديث مختلفة على صحتها، أو آحاداً، أو مضادة للعلم والعقل والشريعة. وهذا حكم تعميمى آخر. فليست كل نصوص السنة مختلفة عليها بين المذاهب أو منقولة آحاداً أو تعارض العلم والعقل والشريعة. والسنة لا تنسخ القرآن بل تخصصه.

وواضح اتجاه المؤلف العلمانى الذى يهدف إلى تشويه الحكم الإسلامى، ورد الشريعة إلى التاريخ، خروجاً على موضوع تدوين السنة وكأن المقدمة مقال تحديثى فى الشريعة شائع فى الخطاب العلمانى.

والقسم الأول «تعريف السنة والخلافات على تدوينها» يتكون من ستة فصول، أكبرها الخامس ثم السادس ثم الثانى. ويتساوى الأول والثالث والرابع. الفصل الأول «تعريف السنة» (ص ٢٩- ٣٦) يعتمد على تعريفات المحدثين (محمود شلتوت، محمد مصطفى جلبى، عبد الحميد متولى، عبد الجليل عيسى، عبد الوهاب خلاف)، ويخلط بين المنهج والموضوع، بين الشكل والمضمون، بين علم لحديث وعلم الفقه. ويقوم على حكم تجريحى مسبق «كان لكل واحد من هؤلاء الرجال أهواؤه السياسة والعقائدية والفكرية ودرجة ثقافته وتفكيره». لذلك قام علم الجرح والتعديل وعلم ميزان الرجال لضبط شعور الراوى إذا كانت الرواية خبر آحاد. فهى كلمة حق يراد بها غير ذلك. وينتهى الفصل بل وكل الفصول بنتيجة واحدة تثبت التناقض بين الأحاديث، ومعارضة القرآن، ونسخ أحكامه، وآحاديث ليس فيها سنة ولا تشريع ولا عبادة ولا فائدة فى الدنيا التى سببت اختلافات المذاهب. فالنتيجة سلبية دائماً تجعل العرض جوهراً ولكذب أساساً والتآمر جوهر التاريخ، ولا تشير إلى وجوه النقل عند المسلمين الشفاهى الكتابى، منطق التاريخ، وهو أفضل ما أنتج المسلمون من أحكام للرواية وكانت وراء نشأة النقد التاريخى للكتب المقدسة فى الغرب كما يقول رينان فى «حياة يسوع».

والفصل الثانى «النهى عن تدوين السنة» (ص ٣٧- ٤٨) كلمة حق يراد بها أيضاً غير ذلك أى كثرة الكذب والوضع والتحريف بعد ذلك كدافع على التدوين. والحجج كلها نصية قديمة مع مقارنات مع التوراة التى كتبت بشكل أسطورى دون أعطاء الأدلة على ذلك كما يفعل أهل الاختصاص.

والفصل الثالث «امساك الصحابة عن تدوين السنة» (٤٩- ٥٦) نفس موضوع الفصل السابق، يعتمد على النص القديم بالاضافة إلى الخطابة والشعارية فى آخر الفصل مثل «تدوين أحاديث متعارضة مع الورع والقرآن وتنسخ أحكامه، وتتعارض مع العقيدة

كأحاديث التجسيم، اسناد مئات الأحاديث ليس بها سنة أو شريعة أو فائدة، متاهات وانقسامات إلى مذاهب وطوائف ولم تورث لهم سوى الفرقة والتفكك والضلال» (ص ٥٦)، توحي بالسلب أكثر مما توحي بالايجاب، وبالهدم قبل البناء.

الفصل الرابع «اباحة تدوين السنة» (ص ٥٧- ٦٤) يركز على الكذب على النبى والخلافات السياسية حتى أتى عمر بن عبد العزيز يمنع شتم على، وأمر بتدوين السنة. ثم تم تفصيل الاسناد بعد الفتنه طبقاً لمناهج الرواية وليس طبقاً للموضوع، طبقاً للسند وليس المتن. وتأتى نفس الخاتمة السلبية: غياب نقد المضون، عدم التقيد بمفهوم السنة بمعنى القدوة أو الشريعة وجمع أحاديث خالية منها ولا تفيد المسلمين دنياً أو ديناً، تتناقض فيما بينها، وتنسخ أحكام القرآن (ص ٦٤).

والفصل الخامس «الكذب على النبى وأسبابه» (ص ٦٥- ١١٣) أكبر الفصول لأنه سلبى يوحى بأن السنة كلها كذب ووضع. يتحدث عن الكذب قبل الحديث عن الصحيح منذ الفتنة والصراعات السياسية على السلطة. ويجعل أسباب الكذب فى خمس: الأول عدم النص على نظام الحكم مما أدى إلى اختيار النظام القبلى، وهو غير صحيح، فالشورى منصوص عليها، والعرف جزء من الشريعة. والثانى عدم تدوين السنة سمح بدخول الأهواء والأغراض وهو شيء طبيعى فى البشر. كذلك وضع منطق الرواية وشروط عدالة الراوى. والثالث عدم قيام سلطة تشريعية بعد وفاة الغبى، وهو غير صحيح فمصادر الشرع الأربعة موجودة مارسها الولاة والقضاة والخلفاء، سلطة الاجماع والاجتهاد. والسلطة ليست بالضرورة هيئة منعاً للتسلط كما حدث فى اليهودية والمسيحية عند الأحبار وآباء الكنيسة. الرابع حلول الاجتهاد محل السلطة التشريعية أدى إلى نشوء مذاهب وطوائف استعانت بالكذب لتحقيق أهدافها، وهذا ظلم للاجتهاد الذى يقوم على قواعد دقيقة، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة، ومناهج السبر والتقسيم، وتحقيق المناط، وتخريج المناط، وتنقيح المناط.. الخ. والخامس توسع الدولة الإسلامية، ودخول ثقافات الشعوب. وقد دخل الكذب كى يتسع الإسلام للثقافات الدخيلة. وهذا افتراض غلبة الشر على الخير، والكذب على الصدق، وسوء النية على حسنها.

ثم يفصل المؤلف نظام الحكم فى الإسلام انتقالاً من المنهج إلى الموضوع، ومن الحديث إلى الشريعة خروجاً على موضوع «تدوين السنة»، ويغطى مادة قيلت عشرات المرات عن نظم الاستخلاف والشورى والبيعة منذ وفاة النبى، عند القدماء والمحدثين اعتماداً على المؤرخين وعلماء الفرق. ويعتبر الاستخلاف والشورى طريقتان عربيتان قويتان

جاهليتان وكأن كل ما كان عند العرب قبل الإسلام جاهلية، والإسلام يؤكد العرف الذى لا يختلف مع مبادئه وقيمة وشرائعه. ويتساءل فى البيعة عن أهل الحل والعقد، وهم العلماء وعن قبيلة الخليفة والسؤال القبلى غير مطروح وليس من شروط الأمامة حتى قريش عند المعتزلة والخوارج. ويشير إلى الخلافات الانقسامات والصراعات وكأن الإسلام لم يغير قلوب أحد. ويسهب فى الصراع على السلطة والاختلاف حول عثمان وصراع الأمويين والخوارج وزيد وعلى. ثم يسهب فى أحاديث المناقب، مناقب عثمان وعلى وفاطمة وعائشة والحسن بن على والعباس ومعاوية مستشهداً بها على تقديس الصحابة كما هو الحال فى تأليه الاحبار والرهبان والقسيسين. وقد كانت عادة الرسول مدح أصحابة، وكثرت الرواية فيه كرد فعل على اللعن والشتم لعلى وأصحابه. وكلها معلومات قديمة يستمدها المؤلف من محدثين بهدف بيان الكذب على الرسول والتناقض فى الأحاديث مثل مدح آسية أمرأة فرعون ونقد القرآن لها وقد تكون امرأة فرعون آخر. ويركز المؤلف على الأحاديث التى توجب طاعة الأمام دون تلك التى توجب الخروج وعصيانه. وينتهى الفصل بالكذب فى العبادات ونقد الزهاد والنسك ودورهم فى وضع الأحاديث فى فضائل سور القرآن مثل الكذب فى الاسرائيليات من اليهود الذين أسلموا. ويتجاهل المؤلف كل ابداعات المسلمين فى قواعد النقد التاريخى ووجوه النقل وكأن ابن حزم وابن تيمية وغيرهما لم يقدما منطقاً دقيقاً للتمييز بين صدق الحديث وكذبه.

أما الفصل السادس والأخير فإنه يتناول «الاجتهاد فى الفقه الإسلامى» (ص ١١٥-١٤١). وهو خارج عن موضوع تدوين السنة، موضوع الكتاب. ويبأ بمصادر الشرع، الاجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة دون ذكر للكتاب والسنة، المصدرين الأولين، وتفريع للاستحسان والمصالح المرسلة وهى كلها أشكال للقياس الحر الذى لا يقوم على التعليل المباشر. ثم يتناول الفصل ظهور المذاهب الفقهية الأربعة مزيداً عليها مذاهب جعفر بن محمد بن الباقر ومذهب الخوارج ومذهب الزيدية. ويعيد ويكرر ما توهم أنه غياب السلطة التشريعية فى الإسلام، والدمج بين العبادات والمعاملات من أجل أفساح المجال لسلطة تشريعية جديدة كما يريد العلمانيون، والفصل بين العبادات والمعاملات وابقاء الإسلام فى الزوايا وفى العلاقات الزوجية بعيداً عن الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وأخيراً يذكر هذه التهمة الشائعة عن تجميد أصحاب المذاهب، وقفل باب الاجتهاد مع أن العيب فى الخلف وليس فى السلف مستشهداً بالتقليد ومستبعداً كل الأحاديث التى تنفى التقليد وتستبعده وبالرغم من أحاديث السيوطى والشوكانى ودعوة

الأفغانى لاستئناف الاجتهاد كضرورة ملحة للعصر الذى يتطلب الوحدة بعد الفرقة ورد الاعتبار للعلماء باعتبارهم ورثة الأنبياء.

ويتكون القسم الثانى «علوم الحديث» من خمسة فصول، أكبرها الرابع ثم الأول ثم الخامس ثم الثانى ثم الثالث. وهو أدخل فى صلب الموضوع «تدوين السنة». الفصل الأول «علوم الحديث وأنواعها» (ص ١٤٥- ١٦٩) يتناول علم مختلف الحديث لأن ما يهم المؤلف هو الخلاف لا الاتفاق، السلب لا الايجاب مستشهداً بالعقيد القذافى على تناقض الأحاديث. ثم يتناول علم الناسخ والمنسوخ وهو من علوم القرآن وليس من علوم الحديث مستشهداً أيضاً بالعقيد القذافى على ضرورة وجود بروتستانتية إسلامية جديدة تعتمد على الكتاب وحده دون السنة خروجاً على علم الحديث ودخولاً فى علم أصول الفقه. ثم يتعرض لرواية الحديث باللفظ أم بالمعنى دون الدخول فى تفصيلات الموضوع، التواتر والآحاد. ويسمى الفاظ القول وطرق المناولة والاجازة الأدوار التى مر بها تدوين الحديث، وهى ليست أدواراً بل مناهج النقل الكتابى.

والفصل الثانى «أنواع الحديث والخلافات حولها» (ص ١٧١- ١٨٦) يتعرض لصلب الموضوع دون تمييز مبدئى بين السند والمتن، ودون ذكر لشروط الحديث الصحيح وشروط التواتر الأربعة: العدد الكافى من الرواة، استقلال الرواة، تجانس انتشار الرواية فى الزمان، والأخبار عن حس. بل يبدأ ببيان أنواع الحديث الضعيف: المرسل، والمدلس، والمنقطع، والموثوق. ثم يعطى قسمة أخرى منقولة لا تتفق مع القسمة الأولى بلا مصادر أو مراجع يحال إليها وهى قسمة الحديث إلى متصل، ومرفوع، وموضوع، ومتروك، ومعنعن. وأخيراً يأتى التواتر والآحاد دون ذكر لشروط التواتر أو لطرق ضبط عدالة الراوى وشروطه فى الآحاد. تغيب الرؤية العامة للموضوع كما تغيب بنية للموضوع مثل بنية علم الحديث فى علم أصول الفقه. ومعظمها قضايا قديمة. ولم يتجاوز الجديد فى الكتاب إلا الخطابة ودعوى التحديث فى المقدمة.والفصل الثالث «الخلافات حول صحة الحديث» (ص ١٨٧- ١٩٩). ويعنى المؤلف بذلك الخلاف حول شروط الراوى وحول عدالة رجال الاستناد وحول تعريف الصحابة وعدالتهم وكأن الخلاف هنا طعن فى الحديث وليس اجتهاداً فى الرأى. وكلها مسائل قديمة لا جديد فيها إنما يبرزها المؤلف لتغليب السلب على الايجاب فى «تدوين السنة».

والفصل الرابع «الخلاف على تعريف الصحابة» (ص٢٠١- ٢٣٩). وهو استمرار للموضوع السابق دون أن يستحق فصلاً جديداً. ويكرر المؤلف تعريفات الصحابة التى

وردت عند القدماء. ويعتمد فى الخلاف على عدالة الصحابة على فاطمة المرنيسى وما ذكرته عن عداء أبى هريرة للنساء فى رواياته دون الاحالة إلى كتبها.

والفصل الخامس «نقد الحديث من جهة المتن» (ص ٢١١- ٢٦١) دون اشارة إلى أن ما سبق كان نقد الحديث من وجهة السند حتى تظهر بنية الرواية وما يطلب به المؤلف من النقد الدخلى للمتن دون الاكتفاء بالنقد الخارجى للسند، وضرورة اتفاق المتن مع العقل والحس هو نفسه أحد شروط التواتر عند القدماء دون ما حاجة إلى أحمد أمين. ويسهب المؤلف فى اعطاء أحاديث متنوعة يأباها العقل والحس من الاسرائيليات وأحاديث التجسيم حتى ولو كانت فى الصحيحين مما يدل على جرأة وشجاعة حتى ولو كانا فى مكانهما غير الصحيح.

والقسم الثالث والأخير «السنة بعد التدوين» يتضمن أربعة فصول، أكبرها الأول ثم الثالث ثم يتساوى الثانى والرابع تقريباً. وهو القسم الوحيد الذى يحتوى على تمهيد عن تاريخ التدوين فى مطلع القرن الثانى وانتشار الكتابة ثم ظهور المدونات الكبرى فى القرن الثالث وعزل العبادات عن المعاملات تأصيلاً لموقف المؤلف من أجل حصار الإسلام فى العبادات وترك المعاملات للقانون الغربى الحديث. ويميز فى المعاملات بين العقوبات مثل القصاص والحدود والتعزير، والأسرة من زواج وطلاق ونفقه وارث وحضانة، ومالية من بيع وشراء وايجار ورهن وكفالة. وهذا كله أدخل فى الفقه منه فى علم الحديث.

ويتناول الفصل الأول «الأحكام الجنائية فى السنة» (ص ٢٦٩- ٣١٠). وهو أكبر الفصول للردع والتخويف والتشويه ادعاءً لحقوق الإنسان ودفاعاً عن الجسد. ويفصل عقوبات جناية القتل العمد من حيث التكافؤ بين القاتل والمقتول، بين المسلم والذمى، بين المسلم والمشرك (المستأمن أو المعاهد أو الحربى)، بين الرجل والمرأة، بين الحر والعبد، بين الأب والابن، مبرزاً آراء عدم التكافؤ وأحاديثها على آراء التكافؤ وأدلتها تشويها للتشريع، وادعاء للحداثة. ويبين الأختلافات فى الدية بين المسلم وغير المسلم لابراز نفس القصد. والقصاص فى القتل العمد اعتماداً على اليد يكون بالاقتصاص منها فى السرقة والزنى والحرابة والردة. والتعزير عند المؤلف تشديد لبيان قسوة التشريع لارحمته. وفى نفس الوقت يبين ترك الشريعة بعض الجرائم بلا تحديد للعقوبات مثل شهادة الزور، كتمان الشهادة، الرشوة، الميسر، انقاص الكيل والوزن، خيانة الأمانة، الغش، الربا دون ابراز أن الهدف من التشريع ليس العقوبة.

والفصل الثانى «أحكام العقود فى السنة» (ص ٣١١- ٣٢١) يركز على الفروض الاستثمارية ومسألة تحريم الربا ادعاءً للتحديث وقبول تحديات العصر.

والفصل الثالث «أحكام الزواج والطلاق فى السنة» (ص ٣٢٣- ٣٦٠) أخذه المؤلف فرصة لنقد قانون الأحوال الشخصية حتى غلب على المعاملات وعقود المجتمع المدنى. وكلها تكرار من كتب الفقه القديمة عن شروط عقد الزواج: العلنية، الأهلية، الكفاءة، الولاية، الحضانة، محرمات الزواج، تعدد الزوجات، النفقة، أحكام الطلاق، طلاق العدة. وهو خروج بين عن الموضوع، من علم الحديث إلى علم الفقه.

والفصل الرابع «أحكام الوصية والارث (ص ٣٦١- ٣٧٣) يتعرض لها المؤلف فى القرآن والسنة. ويركز على الخلاف فى تطبيق قاعدة للذكر مثل حظ الانثيين وفى قاعدة أولى الأرحام بعضهم أولياء بعض. وهو أيضاً خروج عن موضوع علم الحديث إلى علم الفقه.

والخاتمة (ص ٣٧٥) صفحة واحدة تكرر ادعاءات المقدمة فى الحداثة والعلمانية واثباتهما بالعلم المنقول القديم وانتهاءاً بالتشريع المعاصر وضرورته، وتبين أهمية الحياد مراعاة لصالح العصر، وترفض اتجاه الأخذ بالأنسب من كل مذهب إلا فى الأحوال الشخصية لأن التقدم العلمى قد اسقط على التشريعات الأخرى، وتحكم على الأحوال الشخصية بأنها مبادئ عامة وقيم أخلاقية لها قدر كبير من الثبات.

وينتهى الكتاب بفهرس للاعلام (ص ٣٧٧- ٣٨٤) مثل الكتب الغربية الحديثة. طباعته فاخرة، ومجلد وكأنه مرجع علمى قديم.

كان الأولى بالمؤلف الكتابة فى تحديث الفقه مباشرة وصراحة ويعلن عن مواقفه وآرائه دون استعمال علم الحديث وموضوع «تدوين السنة» أداة لذلك وتكئه للاعلان عن مواقفه المبدئية وأحكامه المسبقة واختياراته الأولى بأدلة عقلية ونقلية وشواهد عصرية لاثبات مواقفه. لذلك أتى الكتاب مجرد تعبير عن أحكام مسبقة اعتماداً على روايات منقولة قديمة وخروجاً على الموضوع.

ومع ذلك يبقى للمؤلف اجتهاده وشجاعته وقدرته على تناول الموضوعات الشائكة والكتابة فيها. أن أخطأ فله أجر وأن أصاب فله أجران.

ثالثاً: تيارات الفكر العربي الحديث

١ - تعريف المصطلح وتصنيف التيارات والجبهات

«الفكر العربى الحديث» يتكون من ثلاث مصطلحات: الفكر، العربى، الحديث على حين جرت العادة على أن تكون تسميات المقررات الفلسفية من مصطلحين أثنين: فلسفة إسلامية، فلسفة يونانية، فلسفة غربية، فلسفة سياسية، فلسفة أخلاق، فلسفة القيم، فلسفة العلوم، علم الجمال... الخ. وهذا يدل على ارتباط الفلسفة بحضارة معينة إسلامية أم يونانية أم غربية أو بعلم معين السياسة أو الأخلاق أو الجمال. أما الفكر العربى الحديث فإنه يرتبط بثلاث موضوعات الفكر وليس الفلسفة، العربى وليس الإسلامى، الحديث الذى يشير إلى العصر دون تخصيص فى حضارة بعينها.

ولفظ «الفكر» لفظ عام يضم جميع نشاطات الذهن، ويشمل جميع الاجتهاد فى حين أن لفظ «الفلسفة» لفظ خاص يشير إلى الفكر المنظم فى نسق أو مذهب، وهو ما لم يصل إليه الفكر العربى الحديث بعد. إذ تغلب عليه النظرات العامة فى الإنسان والمجتمع والدولة والواقع، ويضم السياسة والأخلاق والإجتماع والاقتصاد، دون عرض نظرى كاف. يتجه نحو العمل والسلوك، وإلى التغيير أكثر من الفهم. معظمه مدون فى مجلات ثقافية أو فى صحف سيارة دون أن يوجد كتاب نظرى محكم إلا القليل. حمله المفكرون والمصلحون والصحفيون والأدباء. لذلك طرح السؤال باستمرار: هل هناك فلسفة عربية؟ هل لدينا فلاسفة عرب؟ والخطأ فى السؤال لا فى امتناع الاجابة. فإن السؤال يفترض أن الفلسفة هى بالضرورة فلسفة نظرية، نسق محكم كما هو الحال فى عصر المذاهب فى القرن التاسع عشر الغربى فى حين أنها قد تعنى أيضاً اجتهادات فكرية فى الإنسان والمجتمع كما كان يفعل سقراط فى بداية الفلسفة اليونانية، وعصر النهضة الأوربى فى القرن السادس عشر مثل محاولات مونتانى وكتابات جيوردانو برونو. ونحن نمر بمرحلة تاريخية مشابهة فى بداية عصر جديد يقوم الفكر فيها بدور النقد للقديم وتأسيس الجديد واصلاح المجتمع. ومن ثم غلب عليه طابع المحاولات والاجتهادات والعموميات والخطاب الشائع دون نظريات أو مصطلحات، مناهج أو مذهب محكمة.

القيت هذه الحلقات فى الاذاعة المصرية فى جامعة الهواء عام ١٩٩١ ثم نشرت حلقات فى «الشروق» الثقافى بالجزائر عام ١٩٩٢ . ثم فى «الوسط» بلندن. وتوقفت بعد الحلقة الرابعة عام ١٩٩٤ .

أما لفظ «العربى» فهو البديل للمصا الإسلامى فى «فلسفة إسلامية» وذلك لأن الحديث تداخل فيه الإسلامى والعربى. انهارت الامبراطورية العثمانية، وألغيت الخلافة فى ١٩٢٤، ونشأت حركة القوميين العرب، العرب فى مقابل الاتراك. وأصبح مجتمعنا «العربى»، وفكرنا «العربى» ودولنا «العربية». والحقيقة أن الفكر الإسلامى الحديث أيضاً وارد لأنه يمتد إلى القرن الماضى حيث كانت دولة الخلافة مازالت قائمة وكان الفكر إسلامياً أكثر منه عربياً. كما أن عديداً من المفكرين لم يكونوا عرباً قومية أو لغة. مثل السيد أحمد خان فى الهند، ومحمد اقبال شاعر الهند قبل أن تنفصل باكستان عنها، وأنور باشا فى تركيا. بل أن الافغانى مؤسس الحركة الاصلاحية ليس عربياً بل افغانياً أو ايرانياً. كما أن كثيراً من المفكرين العرب المحدثين ليسوا مسلمين ديناً مثل شبلى شميل وفرح انطون ونقولا حداد وسلامة موسى ولويس عوض ووليم سليمان بل معظمهم من نصارى الشام، ولاؤهم للعروبة لغة وللإسلام ثقافة كما كان الحال قديماً فى القرن الثانى للهجرة عندما أسس المأمون بيت الحكمة وأقام عليه المترجمون النصارى مثل حنين بن اسحق، واسحق بن حنين، ومتى بن يونس، وثابت بن قرة، وقسطا بن لوقا وغيرهم ثم ظهر مفكرو القومية العربية مثل ساطع الحصرى وميشيل عفلق. ومنذ أن أصبحت القومية العربية هى ايديولوجية الثورات العربية الحديثة التى قامت بمهمة التحرر من الاستعمار أصبح لفظ العربى واردا بالتالى أمكن تسمية الفكر العربى وأن كان يتضمن الفكر الإسلامى.

أما لفظ «الحديث» فإنه يمتد تاريخياً فيشمل القرن الماضى وهذا القرن، منذ محمد على حتى العصر الحاضر. فالحديث أوسع من المعاصر الذى قد يشير فقط إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. عاش رواد الفكر العربى الحديث فى القرن الماضى، الأفغانى، الطهطاوى، شبلى شميل، السيد أحمد خان، أنور باشا، خير الدين التونسى. وامتدت تياراتهم واتجاهاتهم حتى العصر الحاضر. ومع ذلك يستعمل اللفظان «الحديث» و«المعاصر» على التبادل، الفكر العربى الحديث، الفكر العربى المعاصر. وفى حالة استعمال المعاصر، وهو الأغلب يتم توسيع الفترة الزمنية حتى تشمل العصر الحديث كله. ونظراً لتداخل التحقيب الهجرى والتحقيب الميلادى فى الفكر العربى الحديث فان الغالب هو التحقيب الميلادى. فيقال لفكر العربى الحديث فى القرن التاسع عشر أو فى القرن العشرين ولا يقال فى القرن الثالث عشر أو القرن الرابع عشر الهجريين. كما يقال مثلاً، العالم فى مطلع القرن الحادى والعشرين، ومصر سنة ٢٠٠٠ ولا يقال العالم فى مطلع القرن الخامس

عشر ومصر سنة ١٤٢١ كما كنا منذ عقدين من الزمان. فى حين تصر دول أخرى على تحقيبها الخاص مثل ايران - الشاه إذ أنها الأن فى الالف السادسة واسرائيل أيضاً فى الألف السادسة اعتزازاً بالوعى القومى. فإذا ما حاولت ليبياً ذلك لم يتبعها أحد لا فى أسماء الشهور والاعوام ولا فى بدايات التاريخ، وفاة الرسول بدلامن هجرته. ومازال نصارى الشام يستعملون أسماء الشهور العربية القديمة كما يستعمل اقباط مصر أسماء الشهور القبطية.

وقد يمتد الفكر العربى الحديث، وفى هذه الحالة لا تصدق تسمية العربى، إلى جذوره التاريخية الأولى عند ابن تيمية فى القرن السابع الهجرى وتلميذه ابن القيم، مؤسس المدرسة السلفية الحديثة. فهو الذى بدأ بمحاولات الاصلاح الدينى والاجتماعى والسياسى وتنقية الفكر الإسلامى مما علق به من ملل ونحل عن طريق العودة إلى الأصول عند أحمد بن حنبل الذى رفض الدخول فى الخلافات والمهاترات الكلامية مثل القول بقدم القرآن أو بحدوثه وآثر التعذيب على الخوض فى مسألة لا ينتج عنها فعل. فابن تيمية هو الذى يقسم الحضارة الإسلامية إلى فترتين الأولى العصر الذهبى من القرن الأول حتى القرن السابع، والثانية عصر الشروح والملخصات والموسوعات من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر. الأولى فترة الابداع اعتماداً على العقل، والثانية فترة التدوين اعتماداً على الذاكرة. وكأننا فى حاجة إلى ابن تيمية جديد أو ابن خلدون جديد الذى اعقبه بقرن كى ينهى الفترة الثانية ويبدأ فترة ثالثة، عصر الابداع الثانى أو النهضة الثانية من القرن الخامس عشر الهجرى حتى القرن الواحد والعشرين إذا كان الايقاع السباعى هو مسار التاريخ.

وقد يمتد فقط الفكر العربى الحديث، وفى هذه الحالة لا تصدق أيضاً تسمية العربى بل الإسلامى، إلى القرن الثانى عشر الهجرى أو الثامن عشر الميلادى إلى محمد بن عبد الوهاب فى الجزيرة العربية مؤسس الحركة الوهابية والدولة السعودية الحديثة متابعاً المدرسة السلفية عند ابن تيمية وابن القيم وجذورها عن أحمد بن حنبل داعياً إلى تخليص العقيدة من شوائبها، والاتجاه إلى الله وحده بالعبادة دون توسط الأولياء أو الاحجية أو التبرك بالاشجار. وكما عبر عن ذلك فى «كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد» اعتماداً على النصوص الخام من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية دون أعمال الفكر فى النص. فخرج فكره نصياً يعتمد على قال الله وقال الرسول. وهى السمة لغالبة على الفكر السلفى حتى فى هذه الأيام لدى الجماعات الإسلامية الحالية.

وقد نشأ نفس التيار السلفى النصى الاصلاحى الداعى الى العودة إلى صفاء الإسلام

الأول عند الأمام الشوكانى فى اليمن فى القرن الثانى عشر الهجرى، الثامن عشر الميلادى، وعند الالوسيان فى العراق وعن السنوسى فى ليبيا. وتقوم هذه الحركات كلها على تصويب النص نحو الواقع، وادراك الواقع من خلال النص دون توسط أى فكر بينهما. فنشأ تيار نصى حركى اجتماعى سياسى، عملى اصلاحى دون فكر نظرى، يمد الفكر العربى المعاصر بجذوره الأولى فى التراث وفى المجتمع. ومع ذلك تظل مساحة الفكر العربى الحديث اصطلاحاً هما القرن الماضى وهذا القرن.

وينتظم المفكرون العرب المحدثون فى عدة تيارت رئيسية يختلف الدارسون فى عددها طبقاً لمقاييس التصنيف. فهناك العثمانيون أنصار الدولة العثمانية مثل أبو الهدى الصيادى الذى يود استمرار الخلافة كما هى. وهناك الاصلاحيون الذين يودون اصلاح الخلافة وتجاوز عيوبها مثل الافغانى. وهناك الاسلاميون العروبيون الذين يجمعون بين الإسلام والعروبة مثل الكواكبى.والحقيقة أن هذه التيارات الثلاثة إنما تنضم فى تيار واحد هو الاصلاح الدينى الذى أسسه جمال الدين الأفغانى. ونقطة البداية فى هذا التيار هوالدين. لا يتغير شيء فى الواقع أن لم يتغير تصورنا للدين أولاً. اصلاح الدين هو الطريق إلى اصلاح المجتمع.

والتيار الثانى هو التيار العلمى العلمانى الذى بدأه نصارى الشام المهاجرون إلى مصر مثل شبلى شميل، وفرح انطون ونقولاحداد ويعقوب صروف. وسارفيه سلامة موسى وبعض المسلمين مثل اسماعيل مظهر وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا. وهناك أيضاً فروع فيه. علمية علمانية تنحو نحو الاشتراكية مثل شبلى شميل وسلامة موسى. وأخرى تنزع نحو الرأسمالية مثل زكى نجيب محمود. وثالثة تنحو نحو الليبرالية مثل فؤاد زكريا.ونقطة البداية فى هذا التيار هما العلم والعلمانية، الطبيعة والمجتمع المدنى. لا يتغير شيء فى الواقع أن لم يتغير مفهومنا للطبيعة والمجتمع أولاً. فالطبيعة مصدر العلم، والعلم الطبيعى به صلاح الدنيا. كما أن العلوم الدينية عند القدماء بها صلاح الآخرة. والمجتمع هو المجتمع المدنى وليس الدينى،المجتمع الذى يفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية.الدين علاقة خاصة بين الإنسان وربه. أما المجتمع فهى علاقة عامة بين المواطن والوطن. الأولى فردية خاصة قلبية روحية، والثانية اجتماعية عامة عقلية تقوم على العقد الاجتماعى. وهو الموقف الذى يصدر عن نتيجة التجربة الغربية فى العلم والعلمانية. وهما أساساً للنهضة الحديثة فى الغرب.

والتيار الثالث هو التيار الليبرالى التنويرى الذى أسسه رفاعة رافع الطهطاوى فى مصر وخير الدين التونسى وابن أبى ضياف فى تونس، وأنور باشا ومدحت باشا فى تركيا. ونقطة

البداية فى هذا التيار هو الدولة. لا يتغير شىء فى الواقع أن لم نبن الدولة الحديثة اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً وعسكرياً وقانونياً وتربوياً. فالدولة عصب المجتمع. وهى التى تحميه من المخاطر، وتمهد له رغد العيش. ويمكن التمييز فى هذا التيار الثالث بين فروع عديدة. الليبرالية التنويرية التى تبدأ من التنوير الغربى ولكن تقرؤه فى التراث القديم حتى يمكن أن تتحول إلى ثقافة شعبية نابعة من الداخل وليست وافدة من الخارج كما هو الحال عند الطهطاوى وخير الدين التونسى، والليبرالية العلمانية الصرفة التى تريد اقتفاء أثر الغرب دون أى توفيق بينها وبين التراث الإسلامى كما هو الحال عن أحمد لطفى السيد وطه حسين فى «مستقبل الثقافة فى مصر» ولويس عوض وفؤاد زكريا.

وبالاضافة إلى هذه التيارات الثلاثة، هناك أيضاً جهات ثلاثة تعم الفكر العربى الحديث بكافة تياراته. وهى جبهات مستمرة تقوى وتشتد، تتعادل وتتسابق فيما بينها حتى الآن. الجبهة الأولى هو الموقف من التراث القديم الذى مازال حياً فى النفوس، يمد الناس بتصوراتهم للعالم وبمعايير السلوك. تدافع عنه السلفية وَيهاجمه التيار العلمى العلمانى وتنتقى منه الليبرالية ما ينفع وتترك ما يضر، ويُعيد بناؤه التيار الاصلاحى بحيث يكون دافعاً على التقدم بعد أن تتخلص من معوقاته فيه.

والجبهة الثانية، الموقف من التراث الغربى، نظراً لأنه التراث المعاصر لنا منذ أكثر من قرنين من الزمان، نتفاعل معه ويؤثر فينا. تختاره الاقلية فى مقابل اختيار الأغلبية التراث القديم. يدافع عنه التيار العلمى العلمانى باعتباره تحديثاً وعصرية، فهو مصدره الأول. وتهاجمه السلفية باعتباره تغريباً وتبعية. وتنتقى منه الليبرالية ما ينفع وتترك ما يضر. وكذلك تفعل الحركة الاصلاحية.

والجبهة الثالثة الموقف من الواقع. فالفكر العربى الحديث متصل أشد الاتصال بالواقع العربى الحديث ويعبر عنه. المدخلان الأولان، التراث القديم والتراث الغربى، فى الحقيقة وسيلتان لفهم مكونات هذا الواقع وتطويره. فالواقع العربى هو الأساس الأول، والمحرك الرئيسى للفكر العربى الحديث. تتفق عليه كل التيارات من حيث رصد عيوبه وتشخيصها وأن اختلفت فى الحلول. تتناول كل التيارات الاستعمار، وتنادى بتحرير الأرض، وتعرض لقضية القهر والتسلط، وتنادى بحرية المواطن وحقوق الإنسان، وتحلل أسباب الفقر وتدعو إلى العدالة الاجتماعية، وتشعر بأن المنطقة العربية واحدة بصرف النظر عن مدى اتساع رقعة الوحدة، عربية أم إسلامية أم شرقية أم العالم الثالث. وتحاول كلها الدفاع عن الهوية

بدرجات مختلفة، اثبات الأنا فى مقابل الآخر. كما تحاول التنمية المستقلة بدرجات أيضاً متفاوتة للقضاء على مظاهر التخلف. ثم تدعو الجماهير إليها من أجل حشدها والاعتماد عليها. الواقع العربى الحديث هو عنصر التوحيد لهذه التيارات الثلاثة التى تعتبر مجرد ثلاثة مداخل نظرية له، وحدة الواقع وتعد الأطر النظرية.

٢ – ظواهر أساسية في الفكر العربي الحديث

هناك عدة ظواهر لافة للنظر فى الفكر العربى الحديث سواء فيما يعلق بمسار كل تيار ومدى اتساق مقدماته مع نتائجه، ومطابقة مواقف الرواد مع مواقف الأحفاد، أو ما يعلق بحياة كل مفكر وإلى أى حد له موقف واحد فى تيار واحد أو تغيرت مواقفه طبقاً لمراحل العمر أو مايتعلق ببعض المفكرين على التخوم بين تيارين أو يجمعون بين التيارات الثلاثة.

فأول ظاهرة عامة تتضح من مسار الفكر العربى الحديث هى ظاهرة «الكبوة». وتعنى الكبوة أن منطلقات كل تيار تكون واضحة معبرة عن واقعها، جذرية، محددة المعالم، تعرف منطلقاتها وأهدافها ثم تتقلص شيئاً فشيئاً وتضمر تدريجياً حتى تنقلب إلى عكس ما بدأت منه فى الجيل الخامس أو السادس. وبالتالى يمثل كل تيار خطأ نازلاً وليس صاعداً وكأن التاريخ محكوم عليه بالسقوط التدريجى منذ عصر الخلفاء الراشدين حى اليوم، من النبوة إلى الملك العضود. ثم نحن إلى الماضى البعيد أو القريب، ونتحسر على ما فات، عصر النبوة والخلافة أو فجر النهضة العربية أو حتى حلم السيتنات آخر الأحلام التى تم أجهاضها وتحولت إلى واقع أليم. وقد يكون السبب فى ذلك طبيعة الفكر نفسه ونوع المنطلقات النظرية بين الجذرية والنسبية.وقد يكون الواقع السياسى المتغير والظروف التاريخية المتبدلة. وقد تكون الممارسات الجماعية ومدى القدرة على تحقيق المشروع الأصلاحى النهضوى. وقد تكون هذه الأسباب الثلاثة مجتمعة.

فمثلاً تيار الأصلاح الدينى بدأه الأفغانى. و تمت صياغة الإسلام فيه بوضوح شديد وبواقعية فعالة: الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل. وانتشرت تعاليم الأفغانى فى مصر والسودان والشام والمغرب العربى وتركيا وايران وأسيا الإسلامية. خشاه الاستعمار والسلاطين ولم يجد له مستقراً فى أى مكان. ثم أصبحت تعاليمه المصدر الرئيسى للمبادئ العامة التى قامت عليها الثورة العرابية فى ١٨٨١ . وبعد فشل الثورة العرابية واحتلال الانجليز لمصر فى ١٨٨٢ بدأ تلميذه الشيخ محمد عبده فى التراجع قليلاً عن الإسلام الثورى عند الأفغانى مؤثراً تغيراً اجتماعياً طويل الأمد، يبدأ بأصلاح اللغة

العربية ومناهج التعليم فى المدارس وفى الأزهر واصلاح المحاكم الشرعية والقضاء على المفاسد الاجتماعية. فالتغير الاجتماعى شيء والثورة السياسية شيء آخر. الأولى تبدأ بتغيير المجتمع والثانية تبدأ بأنقلاب على السلطة. فخفتت حدة الإسلام السياسى الثورى وتحول إلى الإسلام الاجتماعى التربوى. نفى عرابى إلى سيلان عشرين عاماً ومحمد عبده استاذاً فى جمعية المقاصد الإسلامية فى بيروت ثلاث سنوات وهو الذى أطلق شعار «لعن الله ساس ويسوس».

واستمرت تعاليم محمد عبده تؤثر فى الجيل الثالث، فكان له تلاميذه مثل سعد زغلول، وفتحى زغلول، ومصطفى عبد الرازق وقاسم أمين. ثم حدثت الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ وقضى مصطفى كمال أتاتورك على الخلافة فى ١٩٢٤ وانتصرت جمعية الاتحاد والترقى وحزب تركيا الفتاة لصالح العلمانية الغربية، وتحولت التركية من الحروف العربية إلى الحروف اللاتينية، ومن العمة إلى القبعة، ومن الرقص الشرقى إلى الفالس. وقد سبب ذلك رد فعل عند الاصلاحيين من تلاميذ محمد عبده مثل رشيد رضا. فأنقلب سلفياً داعياً إلى الخلافة فى «الخلافة أو الأمامة العظمى» ومرتبطاً بمحمد بن عبد الوهاب الذى أرجعه إلى ابن تيمية ثم إلى أحمد بن حنبل. فإذا كان الإسلام الثورى عند الأفغانى قد هبط إلى النصف عند محمد عبده إلى الإسلام الاجتماعى فإن عند هذا الأخير قد هبط أيضاً إلى النصف من جديد عند رشيد رضا إلى الإسلام السلفى.

ثم تتلمذ حسن البنا على رشيد رضا فى دار العلوم فى ١٩٣٥ وأعاد أصدار «المنار» بعد أن توقفت. وحاول تحقيق حلم الأفغانى، تكوين حزب إسلامى ثورى قادر على تحقيق طموح المشروع الإسلامى، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل ولكن الأفغانى لم يسعفه الحظ فى ذلك نظراً لتنقله مطروداً من بلد إلى بلد وتهريب «العروة الوثقى» من باريس إلى مصر وشتى ارجاء العالم الإسلامى. ولكن البيان الثورى لا ينشيء إلى مصر حزباً ثورياً. حاول حسن البنا. وأسس جماعة الأخوان المسلمين فى ١٩٢٧ فى الإسماعيلية. وانتشرت فى كل مكان فى مصر وخارجها حتى أصبح أعضاؤها يعدوا بالآلاف فى الأربعينات. وعاد حسن البنا إلى الإسلام الواضح الصافى، ورد إليه حيويته، فى مقاومة الاستعمار والقهر بالرغم من بعض الأخطاء فى التحليل السياسى والممارسات السياسية هنا وهناك. ولكن الصدام الذى حدث فى ١٩٥٤ بين الضباط الأحرار الذين قاموا بالثورة فى ١٩٥٢ وبين الأخوان المسلمين صراعاً على السلطة وليس خلافاً على الأهداف أدى إلى كبوة أخرى للفكر الإسلامى. فقد تحول فى السجن،

وظهرت عليه آثار التعذيب، وظلمات الجدران، يكفر المجمع، يضع الإسلام فى مقابل الجاهلية، والإيمان فى مواجهة الكفر، والله نقيض الطاغوت، وكما بدا ذلك فى «معالم فى الطريق» لسيد قطب. فبعد الإسلام السلفى عند رشيد رضا خرج الإسلام السياسى أو الوطنى عند حسن البنا ثم تحول إلى الإسلام الغاضب المنتقم الرافض المكفر عند سيد قطب.

ثم خرج الأخوان المسلمون من السجون فى أوائل السبعينات من أجل استعمالهم لتصفية الناصريين خصوم النظام وخصومهم فى نفس الوقت. ولكن خرج جيل جديد من الأخوان ممثلاً فى جماعات التكفير والهجرة ثم فى جماعة الجهاد تزيد الغضب مرتين، وتنعزل عن المجتمع وتكون مجتمعاً بديلاً ومنفصلاً. ولما وقع الخلاف بينها وبين النظام بعد معاهدة الصلح مع اسرائيل واغتيال الرئيس بدا فكر الجهاد هو السائد، وهبط الفكر الإسلامى حتى وصل إلى درجة الصفر مقارنة بمنطلقاته الأولى عند الأفغانى.

وحدثت نفس الكبوة فى التيار العلمى العلمانى. فقد بدأه شبلى شميل واضحاً فى منطلقاته، جذرياً فى أسسه، العلم الطبيعى، والمجمع المدنى. وكان نموذج العلم الطبيعى فى ذلك العصر نظرية التطور وتطبيقها فى الكائنات الحية والمجتمعات الإنسانية والظواهر الاجتماعية، الدين والسياسة والأخلاق والقانون. أما المجمع فيقوم على نظرية العقد الاجتماعى، السلطة للشعب، وتمثيله من خلال الأحزاب والبرلمان وحرية الصحافة والدستور «الدين لله، والوطن للمجتمع». ومن أجل أن يكون لنظرية التطور أنصار داخل المجتمع الإسلامى حاول تأصيلها فى القرآن الكريم وفى التراث الإسلامى. واستمر تلميذه فرح انطون فى هذا التأصيل للنزعة المادية العلمانية عند ابن رشد. ثم أتى الجيل الثانى مدافعاً عن العلم الطبيعى والثقافة الغربية دون أى تأصيل فى التراث القديم. فانحسر التيار عن الثقافة الشعبية. روج نقولاً حداد إلى النظرية النسبية. وأنشأ يعقوب صروف مجلة «المقتطف» لعرض أهم النظريات العلمية فى الكيمياء والطبيعة وأهم المخترعات الحديثة فهبط التيار على مستوى الانتشار من ثقافة الأغلبية إلى ثقافة الأقلية.

ثم أتى الجيل الثالث ليعادل بين العلم الطبيعى والثقافة الغربية عند سلامة موسى الذى دعا إلى كل العلوم الحديثة الطبيعية والإنسانية من منظور طبيعى. وروج لنتائج علوم الحياة والتحليل النفسى وعلوم المستقبل ولكنه ازداد انفصالاً عن التراث الإسلامى، وأصبح مقلداً للتراث الغربى كما يبدو ذلك فى كتاب «هؤلاء علمونى» إذ يذكر عشرين مفكراً علموه كلهم غربيون: فولتير محطم الخرافات، جيته الشخصية العالمية، داروين عار العائلة، فيسمان

المؤلف الذى افسد ذهنى، ابسن داعية الشخصية، نيتشه فتنة الشباب، رينان داعية البشرية، دستويفسكى ذكاء العاطفة، ثورو نداء الطبيعة، تولستوى فيلسوف الشعب، فرويد تشريح النفس البشرية، سميث أصل الحضارة، أليس الزواج الانفصالى، جوركى الأديب المكافح، شو رفيق حياتى، ويلز فيلسوف الصحافة، شفيتزر صديق الإنسان، جون ديوى فيلسوف العلم، سارتر زعيم الانفرادية. وبإستثناء غاندى داعية الاستغناء وهو هندى، فلا يوجد من بينهم عربى مسلم واحد.

واستمر فى نفس التيار العلمى الغربى اسماعيل مظهر. وترجم أصل الأنواع، وطبق نظرية التطور فى اللغة والأدب والتاريخ. ثم حدث رد الفعل لديه لدى الجيل الحالى، جيل «العلم والأيمان» العودة بالعلم إلى حظيرة الإيمان من أجل تقويته واكتشاف أسرار الذرة والتطور ونظريات العلوم الحديثة فى القرآن. وبالتالى يكون الله قد كرمنا بالإيمان من عندنا وبالعلم من عند الآخرين، وحرم الآخرين من نعمة الإيمان وسخرهم لنا للاستفادة بعلومهم. فالنبات فى الفضاء يتكور احساساً منه بإرادة الله الشاملة، ورواد الفضاء يسمعون فى الأفق الأعلى «لا إله إلا الله»، «الله أكبر»، والنداء على الصلوات الخمس. وعلى قشور الأسماك وفى الغابات يبدو منقوشاً «لا إله إلا الله محمداً رسول الله». وتعبر الملائكة قناة السويس مع الجنود فى حرب أكتوبر، وتحارب اليهود مع المسلمين. وشتان ما بين المنطلقات العلمية الأولى وبين الخرافات العلمية الأخيرة.

وبدت ظاهر الكبوة فى التيار الثالث، التيار الليبرالى، بمقارنة منطلقات الطهطاوى وخير الدين التونسى كنموذجين بالحالة الراهنة لليبرالية فى مصر وتونس. فقد بدأ الطهطاوى بترجمة فلسفة التنوير وعرضها، ومبادئ الثورة الفرنسية. ودعا إلى مثلها فى العقل والحرية والاخاء والمساواة والطبيعة والتقدم ثم قرأها فى التراث الإسلامى. فالعقل فى التنوير الغربى يعادل قاعدة الحسن والقبح العقليين عند الاشاعرة، والقانون الغربى يعادل الشريعة الإسلامية. وبالتالى تم عرض مثل التنوير وكأنها نابعة من التراث القديم حتى تنتشر فيقبلها الناس وكأنها من صنعهم. وفعل خير الدين التونسى نفس الشيء، قراءة الآخر فى مرآة الذات، وأن مقومات النهضة عند الغربيين موجودة فى تراثنا.

ثم جاء الجيل الثانى عند أحمد لطفى السيد فى مصر وحزب الدستور الجديد فى تونس ليقطع بين تراث الأنا وتراث الآخر، ويدعو إلى الليبرالية الغربية الصرفة ويؤصلها عند اليونان فى «دستور أثينا» ويقطع صلتها بالشورى الإسلامية وبحريات الفكر فيه. ثم جاء طه حسين

فى «مستقبل الثقافة فى مصر» يدعو إلى ربط الثقافة فى مصر بالثقافة الغربية، خاصة الفرنسية، فكلاهما ينتميان إلى حوض البحر الأبيض المتوسط. وما أبعد المسافة بين الثقافة فى مصر والثقافة فى آسيا فى فارس أو الشام أو الهند أو الصين أو اليابان. مصر قطعة من أوربا، ونهضتها بنموذج نهضته. وقد كان هذا الموقف من متطلبات معاهدة ١٩٣٦ أن تصبح مصر امتداداً للثقافة الغربية.

ثم حدث رد الفعل فى حزب الوفد وعند العقاد بالعودة إلى الربط بين الليبرالية والتراث الإسلامى. ولكن حزب الوفد الجديد رفض التنسيق مع الأخوان المسلمين باعتباره حزباً علمانياً يقوم على الوحدة الوطنية. وأصبحت الليبرالية اليوم تعنى حقوق الإنسان، والديموقراطية وتعدد الأحزاب، وتداول السلطة والدستور دون أى تأصيل لها فى التراث القديم أو فى الثقافة الشعبية. فسهل انعزالها وحصارها أمام التيار الإسلامى السلفى الجارف.

والظاهرة الثانية التى تدعو إلى الانتباه هى ظاهرة الردة فى حياة بعض المفكرين. فى أول حياته ينتسب إلى تيار وفى آخر حياته ينتسب إلى تيار آخر منقلباً أحياناً من الشىء إلى نقيضه. فقد بدأ خالد محمد خالد ليبرالياً فى «من هنا نبدأ» داعياً إلى الفصل بين الدين والدولة، والحرية والديموقراطية وتحرير المرأة فى الخمسينات. وفصل من الأزهر. ثم عاد فى الثمانينات يدعو إلى الدولة الدينية فى «الدين والدولة»، محافظاً سلفياً يدافع عن أنظمة الحكم بأسم الإسلام. وقد يكون هذا أيضاً هو مسار على عبد الرازق إلى بدأ علمانياً فى «الإسلام وأصول الحكم» مما كلفه أيضاً الفصل من الأزهر. ثم عدل عنه فى أواخر حياته. وبدأ عادل حسين ماركسياً فى الابعينات حتى السبعينات ثم تحول إلى الأصولية الإسلامية فى الثمانينات. وبدأ اسماعيل مظهر علمياً علمانياً يدافع عن نظرية التطور وأصل الأنواع ثم تحول فى الستينات إلى التيار الإسلامى فى «الإسلام أبدا»، وكأن التيار الإسلامى هو المحيط العام الذى يعود إليه كل السفن الضالة هنا وهناك. وقد يقال نفس الشىء على الدكتور زكى نجيب محمود الذى بدأ وضعياً منطقياً ثم حول ميدان التطبيق من التراث الغربى إلى التراث الإسلامى من بداية السبعينات حتى الآن.

وهناك ظاهرة ثالثة وهى وجود مفكرين على التخوم بين تيارين أو ثلاثة يصعب تصنيفهم فى تيار واحد. فالتيار الإسلامى المستنير اصلاحى لبيرالى (كمال أبو الجد) أو اصلاحى اشتركى ثورى (سيد قطب الأول) أو ما يسمى باليسار الإسلامى، اصلاحى

ليبرالى علمى (حسن حنفى). كما يوجد فؤاد زكريا بين التيار الليبرالى والفكرالعلمى العلمانى.

ويتم تفاعل هذه التيارات كلها فى مصر. ولها روافدها فى شتى أرجاء العالم العربى الإسلامى. فقد كانت مصر محط الانظار، وموطن المهاجرين المغاربة والشوام، الاسيويين والأفارقة. كانت مصر مكاناً للقاء نظراً لتوسطها الجغرافى بين القارات الثلاث. فعلال الفاسى فى المغرب أخر ممثل للحركة السلفية الاصلاحية عند الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا. وكان على علاقة وثيقة بالاخوان المسلمين. وعبد الحميد بن باريس كان على صلة بمحمد عبده. كما كان مالك بن بنى على صلة وثيقة بالأخوان المسلمين. وكان الطاهر بن عاشور فى تونس امتداداً أيضاً للحركة السلفية الاصلاحية فى مصر. وكانت مصر محط لقاء لنصارى الشام شبلى شميل، وفرح أنطون وأديب اسحق، ولمسلمى آسيا كالأفغانى. ومعظم الحركات الأصلاحية فى أفريقيا وآسيا إنما نتستسب بطريقة أو بأخرى إلى الحركة الاصلاحية فى مصر. فما يحدث فى مصر يجد صداه فى العالم العربى والإسلامى، مصر مركز الفكر العربى الحديث الذى يشع حولها، موطن الأزهر الشريف، والجامعة الوطنية وأطول تجربة نهضوية فى تاريخ العرب الحديث.

٣ - تيار الاصلاح الديني: البدايات والمنطلقات الأولي

بدأت حركة الاصلاح الدينى بمحمد بن عبد الوهاب فى شبه الجزيرة العربية فى القرن الثانى عشر الهجرى، الثامن عشر الميلادى تحت تأثير ابن حنبل وابن تيمية وابن القيم والمدرسة السلفية. يدعو إلى العودة بالإسلام إلى صفائه الأول، ونقاء التوحيد، والتمييز بين توحيد الربوبية وتوحيد الأولوهية مما يؤدى إلى انكار الشفاعة والوساطة بين الرب والخلق باعتبارها شرك. وانكر تأويل القرآن وفتح باب الاجتهاد، ودعا إلى التقشف فى العيش. وانتشرت دعوته فى المغرب عند سيدى محمد بن عبد الله سلطان مراكش (تـ ١٧٩٠) حتى شريعة الله وسيد أحمد ضد سلطة المغول المنهارة فى الهند.

ثم ظهر فى اليمن محمد بن على الشوكانى (تـ ١٢٥٠هـ) داعياً إلى الاعتماد على كتاب الله وسنة نبيه، وتنقية الدين الإسلامى مما لحق به من بدع وضلالات، ورفض التقليد كما بين ذلك فى «القول المفيد فى أدلة الاجتهاد والتقليد»، وفتح باب الاجتهاد.

ثم ظهر الالوسيان فى العراق شهاب الدين محمود (تـ ١٩٥٣.) ومحمود شكرى (١٩٢٤) دعا الأول إلى تنقية الدين مما علق به من شوائب، وإلى اتباع السلف فى مسائل

العقيدة . وتأثر بالتصوف خاصة بالطريقة التفشليذية في حين هاجم الثانى الطرق الصوفية.

ثم ظهر فى تونس محمد بن على السنوسى (١٨٥٩) وخلفة ابنه المهدى (١٩٠٢) الذى رفض التحالف مع المهدى فى السودان ومساعدة العرابيين فى مصر والتفاهم مع الايطاليين لايقاف التوسع الفرنسى فى تونس ومعونة السلطان العثمانى فى حربه مع روسيا القيصرية، وعروض الالمان فى ايقاف النفوذ الفرنسى فى أفريقيا. وتقوم السنوسية على عدة مبادئ مثل العودة بالإسلام إلى نقائه الأول، واعتبار الكتاب والسنة مصدرى الشريعة الإسلامية، وفتح باب الاجتهاد، وتنقية الدين مما علق به من بدع وضلالات، والإيمان بأقوال الصوفية فى الرؤيا والاتصال والكشف، وحصر الامامة فى قريش، والقول بالمهدوية. وقد نجحت السنوسية فى اصلاح المجمع البدوى الليبى، واقامة سلطة دينية وسياسية لاصلاح المجتمع، ونشر العلم والمعرفة فى الصحراء، ونشر الإسلام بين القبائل الوثنية فى أفريقيا الوسطى.

ثم ظهرت الحركة المهدية فى السودان على يد محمد بن أحمد المهدى(١٨٨٥) ضد الظلم الانجليزى. وتتلخص تعاليم الحركة فى العودة بالإسلام إلى ما كان عليه فى عهوده الأولى، والتوحيد بين المذاهب السنية الأربعة، وحصر الطريق الموصلة إلى الله فى صلاة الجماعة والجهاد والطاعة والتوحيد والقرآن والاوراد، وتحريم زيادة قبور الأولياء والقضاء على الفساد السياسى فى السودان.

ثم بدأ الاصلاح الدينى على يد جمال الدين الأفغانى (ت ١٨٩٧). وهو الذى وضع شعار «مصر للمصريين». ومن أفكاره خرجت مبادئ الحرب الوطنى فى مصر التى صاغها تلميذه محمد عبده. رأى الأفغانى أن سبب انحطاط المسلمين وتخلفهم هو التيار المادى الذى سيطر على فكرهم وحياتهم فى شتى أرجاء العالم الإسلامى خاصة فى الهند وامتداده فى الغرب عند الطبائعيين النيتشريين والاشتراكيين السوسياليست، والشيوعيين الكومنيست كما بين ذلك فى كتابه «الرد على الدهريين». الاخلاق هى أساس المجتمع والتاريخ الأمانة والصدق والأخلاص هى قوانين التاريخ كما قال شوقى.

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هموا ذهبت أخلاقهم هبوا.

وأعاد تفسير عقيدة القضاء والقدر بحيث تكون دافعاً على العمل والكفاح. فإن كان الموت قدراً فإن ذلك لا يعنى انتظاره بل العمل والشهادة كما قال الشاعر

وإن لم يكن من الموت بد   فمن العجز أن تكون جباناً

أن ما يربط المسلمين ليس الجنسية أو القومية بل الرابطة الدينية «العروة الوثقى». وهى رابطة روحية، لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى. وتتحقق الوحدة بين المسلمين ابتداء من وحدة وادى النيل أو وحدة المغرب العربى أو وحدة الأمة العربية أو وحدة الشعوب الإسلامية أو وحدة شعوب الشرق فى مواجهة الاستعمار الغربى. صحيح أن أسلوب الخطابة والحماسة هو الذى ساد فكر الأفغانى ولكنه كان ضرورياً لا يقاظ العقول وحشد الناس «والله لو كنتم جراداً أو ذباباً وحططتم على الجزيرة البريطانية لأغرقتموها».

ثم ازداد الاصلاح الدينى احكاماً نظرياً عند تلميذه محمد عبده (١٩٠٥) وإن كان الدافع الثورى قد خف نتيجة فشل الثورة العرابية. ففى رسالة التوحيد يعيد بناء علم العقائد بحيث يكون أساساً للتقدم والنهضة. يثبت فى البداية تاريخية علم الكلام وأنه ليس مقدساً، وأنه مجموع اجتهادات المسلمين الأوائل فى فهم العقائد طبقاً لظروف كل عصر. ولما كانت العصور متغيرة كانت الاجتهادات أيضاً متغيرة. كما انتقل من الاشعرية إلى الاعتزال فى نظرية الحسن والقبح العقليين. فالأفعال حسنة وقبيحة فى ذاتها، والعقل قادر على ادراكها. والارادة حرة تختار الحسن وتتجنب القبيح. ظل محمد عبده أشعرياً فى التوحيد بنظرية الذات والصفات والأفعال لب العقليات. ومع ذلك قلت السمعيات لديه مثل تفاصيل النبوة والمعاد والإيمان والعمل والامامة. ثم أضاف جزءاً جديداً على علم العقائد القديم وهو فى فلسفة التاريخ. فالوحى ممكن الوقوع. لذلك انتشر الإسلام بسرعة لم يشهد لها التاريخ من قبل. فبدل أن كان التاريخ فى علم الكلام القديم ينهار تدريجياً، من النبوة إلى الخلافة إلى الملك العضود، من الأفضل إلى المفضول، من الصحابة إلى التابعين إلى تابعى التابعين، من الطبقة الأولى حتى الطبقات الأخيرة، «خير القرون قرنى ثم الذى يلونى» من السلف إلى الخلف، أصبح التاريخ صاعداً استحقاقاً. يبنى الإسلام دولاً ويمدن شعوباً. ومن ثم فالإسلام قادم بالرغم من غربته. جاء الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء. ومن ثم ينتقل محمد عبده من تشاؤم القدماء إلى تفاؤل المحدثين. كما دافع محمد عبده عن الإسلام وعن خصوصيته. فهو دين حياة، عقيدة وشريعة، تصور ونظام ضد تعميم تجربة النهضة الأوربية، الفصل بين الدين والدولة، كما يريد فرح أنطون وفسر جزء عم تفسيراً اجتماعياً سياسياً اصلاحياً استأنفه رشيد رضا فى تفسير المنار (ت ١٩٣٥).

وتراجع رشيد رضا عن كثير من مبادئ الإسلام الاجتماعى منذ محمد عبده إلى

الإسلام السلفى كرد فعل على الثورة الكمالية فى تركيا. فكتب دفاعاً عن «الخلافة أو الامامة العظمى» و «الوحى المحمدى». ورد على شبهات النصارى بحجج الإسلام، وبين يسر الإسلام وأصول الشريع العام. وعاد إلى الشعائر فى مناسك الحج وأحكامه وحكمه بل إلى بعض مظاهر الدين الشعبى مثل «المولد النبوى». ويقوم الاصلاح لديه كما هو الحال عند الاستاذ الامام على استقلال الفكر وحرية العقل فى العلم واجتناب تقليد العلماء، وعلى ابطال البدع والخرافات والتقاليد والعادات، وعلى الاعتماد على القرآن والحديث فى نصحيح العقائد، ثم على اصلاح نظم التربية والتعليم خاصة اصلاح الأزهر، وعلى الدفاع عن الإسلام وذلك بالرد على الملاحدة كما فعل الأفغانى، والقيام بالوعظ والارشاد بين المسلمين، والدعوة إلى الإسلام فى العالم عن طريق جيل جديد من الدعاة مسلحين بالعلوم الحديثة وباللغات الأجنبية.

ثم تلاه حسن البنا (١٩٤٩) تلميذه فى دار العلوم والذى أصدر المنار فى ١٩٣٦ بعد أن توقفت. وحاول من جديد العودة إلى بساطة الإسلام الأول وفعاليته، والربط بين النظر والعمل. فالإسلام عقيدة وشريعة، مصحف وسيف، عبادة وجهاد. ورد الإعتبار إلى الجهاد، ركناً من أركان الإسلام، مراجعا حديث «رجعنا من الجهاد الأصغر» وهو الجهاد فى سبيل الله إلى الجهاد الأكبر وهو الجهاد فى سبيل النفس مبيناً خطورة سوء التأويل على الجهاد فى سبيل الله. وقد كان الاخوان المسلمون من التيارات الرئيسية الشعبية مع الوفد والشيوعيين يكونون بوتقة الحياة المصرية منذ الابعينات حتى قيام الثورة المصرية فى ١٩٥٢ وأزمة مارس فى ١٩٥٤. حاربوا فى فلسطين متطوعين بجانب الجيش المصرى وكان أحد عوامل التربية الخلقية للشباب فى مصر.

واستمر التيار الاصلاحى فى مصر عند الشيخ طنطاوى جوهرى (١٩٤٠) من أجل اعادة تفسير القرآن كتصور عام للإنسان والكون والحياة اعتماداً على معطيات العلم والفن الحديثة. واستمر محمد فريد وجدى (١٩٥٤) فى اعادة رصد تاريخ الحضارة الإسلامية فى «دائرة معارف القرن العشرين».

ثم ظهر تيار اصلاحى آخر فى بلاد الشام يجمع بين الإسلام والعروبة عند عبد الرحمن الكواكبى (١٩٠٢) لا يريد أن يضحى بالإسلام بسبب عيوب دولة الخلافة، ولا يريد أن يضحى بالعروبة نظراً لأن العرب هم حملة الإسلام الأوائل وحماته الأواخر. درس أسباب تخلف المسلمين ووجدها فى ظاهرتين القهر والاستبداد وعرضها فى «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، والفتور واللامبالاة وعرضها فى «أم القرى». فهل القهر والاستبداد

نظام سياسى اجتماعى أم أنه نظام فكرى وثقافى فى تصور المسلمين لعقائدهم وتوحيدهم بين صفات الله وصفات السلطان؟ وهل أسباب الفتور واللامبالاة أسباب اجتماعية واقتصادية وسياسية أم أسباب ثقافية موروثة وسيادة قيم التصوف، مقاماته وأحواله، الصبر، والرضا، والتوكل، والزهد، وترك الدنيا بمن فيها على من فيها؟

وانتشرت الحركة الاصلاحية فى المغرب العربى عند عبد الحميد بن باديس فى الجزائر (١٩٤٠) على طريقة الأفغانى، الإسلام باعتباره هوية وطنية ضد الاستعمار الفرنسى، ورفض فرنسة الجزائريين بدعوى التحضر والتمدن. وقد استمر تلاميذه فى نفس التيار مع مزيد من الوعى بمشكلات العصر مثل مالك بنى بنى (١٩٧٣) فى «الظاهرة القرآنية» «فكرة الأفريقية الآسيوية» ملتحماً بالثورات العربية وبمؤتمر باندونغ فى ١٩٥٥.

وفى المغرب ظهر علال الفاسى (١٩٧٣) آخر ممثلى الحركة السلفية الوطنية، يجمع بين الإسلام والوطن، ويدافع عن التراث الإسلامى باعتباره المكون الرئيسى للثقافة العربية، ويرفض التغريب والفرنسة وتقليد الغرب. ويؤسس الإسلام نظاماً اجتماعياً سياسياً يقوم على الحرية والشورى، ويأخذ حقوق الفقراء من أموال الأغنياء. وفى المشرق الأسلامى ظهر الشاعر محمد اقبال (١٩٣٨) من أجل اعادة بناء الذات الإسلامية المستقلة الحرة فى مواجهة الآخر الغربى المادى. وعبر عن ذلك بالفكر والدراسة فى «اعادة بناء التفكير الدينى فى الإسلام» و«تطور الميتافيزيقا فى فارس» وبالشعر فى مجموعة من الدواوين «ضرب الكليم»، «رسالة المشرق»، «أسرار النفس»، «أرمغان مجاز». وأقام فلسفة فى الذاتية باعتبارها جوهر الكون وأساس نظامه وسر الحياة فيه. تحيا من تخليق المقاصد وتوليد الآمال. وتقوى بعشق ما تؤمل وسعيها لتحقيقه بالكفاح الدائم والجهاد المتصل. يستخرج الإنسان كل ما فى فطرته من مواهب حتى تظهر ذاته، تقوى وتعشق وتحب. فلا فرق بين الحياة والقوة والجمال والعشق.

٤ - الاصلاح الديني: النتائج والنهايات

وبالرغم من هذه البدايات والمنطلقات الجذرية الأولى ونظراً لتصادم جماعات الإسلام السياسى الحالى وريثة التيار الاصلاحى القديم، بدت النهايات غير البدايات وتناقضت النتائج مع المقدمات.

تحولت الوهابية فى الجزيرة العربية إلى أشكال ورسوم وتبعية للقوى الأجنبية وتكالب

على العالم بدل الزهد فيه، والتمتع بالثراء بعد اكتشاف النفط مما دفع إلى خروج الوهابية الجديدة التى بدت فى الاستيلاء على الحرم المكى فى نوفمبر ١٩٧٩ بقيادة جهيمان العتيبى، ترفض ما آلت إليه الوهابية القديمة مما سبب هزة فى نظام الحكم. وتبعتها هزة ثانية بعد حرب الخليج الثانية فى فبراير ١٩٩٠، وانشقاق الأسرة الحاكمة بين مؤيد للتدخل الأجنبى وبين معارض له، وظهور مجموعة جدد من خطباء المساجد فى الداخل تدعو إلى الاصلاح. ونشأت جماعات فى الخارج تدعو إلى التغيير الاجتماعى.

وقد أدت الحركة الاصلاحية فى اليمن إلى زعزعة حكم الأئمة. واستشهد الأئمة الاحرار مثل زيد الموشكى. قامت الثورة اليمنية بقيادة الضباط الأحرار فى ١٩٦٢ بالقضاء على نظام الامامة باسم الحرية والقومية العربية والاشتراكية. وبعد محاولات الوفاق الوطنى بين الائمة المحافظين والضباط الأحرار هدأت الروح الثورية، وعمل كل فريق لصالحه، التيار المحافظ يقع فى السلفية ونظام الأئمة العتيد، والضباط الأحرار يقنعون بالحكم ولا يحلون القضاء الاجتماعية الرئيسية كالفقر والبطالة والأمية حتى اتسعت المسافة بين الفريقين مما يهدد بالانفجار فى أية لحظة كما حدث فى الجزائر.

وحدث نفس الشىء فى ليبيا عندما لم تستطع الحركة السنوسية الاستمرار فى دافعها الثورى الأول واستمرار الأئمة فى الحكم فقام الضباط الأحرار بثورتهم فى ١٩٦٩ لأنهاء حكم الأئمة والبداية بالقومية العربية كما جسدتها الناصرية فى ذلك الوقت. ثم وقع تصادم بين الثورة والأخوان ثم استبعاد الأخوان كلية من الحياة السياسية واستئصالهم من الحياة العامة لصالح الكتاب الأخضر الذى يجعل الدين أحد العناصر المكونة للقومية وليس العكس. وبالرغم من غياب أية جماعة إسلامية نشطة فى ليبيا إلا أن المسافة الشاسعة بين الأقوال والأعمال، بين الخطاب السياسى والواقع يهدد أيضاً بنشأة تيار اسلامى محافظ رافض للقومية والعلمانية.

وحدث فى السودان نفس الشىء إذ لم ينجح حزب الأمة وريث المهدية فى حل مشاكل السودان بعد الاستقلال. ودخل فى صراع مع باقى الاحزاب الوطنية والقومية والاشتراكية حتى قام الجيش بانقلاب (إبراهيم عبود)، فيقع السودان تحت الحكم العسكرى حتى الثورة الشعبية عليه فى إبريل ١٩٨٧. ثم حدث انقلاب عسكرى آخر على ثورة إبريل الديموقراطية، تدين بالولاء للجبهة القومية الإسلامية فتجتمع سلطة الجيش مع سلطة الدين، وتتوزع المعارضة خارج البلاد، ويظل التوتر قائماً فى الداخل بين الجبهة القومية

والجبهة الديموقراطية، ويفتثل الصراع مع مصر. ويتم التنسيق بين مجموعة الحركات الإسلامية فى السودان وإيران والجزائر ومصر وتونس.

وقد حدث نفس الشيء لمدرسة الأفغانى التي بدأت تنحسر جيلاً وراء جيل من الأفغانى إلى محمد عبده إلى رشيد رضا فى مصر. وبالرغم من محاولة حسن البنا النهوض بها من جديد لاحقا بالأفغانى الأول ومكملاً مشروعه لأنشاء حزب إسلامى ثورى إلا أن الصدام بين الثورة والأخوان فى ١٩٥٤ قضى كلية على التيار الاصلاحى الثورى السياسى الاجتماعى، وتحول إلى تيار إسلامى سلفى رافض لكل النظم السياسية القائمة راغباً فى الانتقام منها والثأر لما حدث له من استشهاد لحسن البنا على يدها فى ١٩٤٩ وزعمائها فى ١٩٥٤ .وبعد تعذيب اعضائها فى السجون خرج تيار اسلامى جديد يمثله «معالم فى الطريق» لسيد قطب يكفر المجمع، ويضع تقابلاً بل تعارضاً وتناقضاً لا يمكن المصالحة بينهما بين الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الله والطاغوت. فبقاء أحد الطرفين مرهون بالقضاء على الطرف الأخر. ولا يقوم بها الصراع ويحسمه لصالح الإسلام والإيمان بالله تطبيقاً للحاكمية إلا جيل قرآنى فريد تحت شعار لا إله إلا الله، منهاج حياة وتحرير الوجدان الإنسانى من الطاغوت بفعل النفى الأول «لا إله» قبل الاستثناء الثانى «إلا الله». ومن «معالم فى الطريق» ومن مناقشات السجون لأعضاء الجماعة تحت آثار السياط خرجت جماعات رافضة حتى لما تبقى من آراء الأخوان المستنيرة الأولى التى عبر عنها أيضاً سيد قطب فى «العدالة الاجتماعية فى الإسلام»و «معركة الإسلام والرأسمالية»و «الإسلام العالمى والإسلام» خرجت أفكار جماعة التكفير والهجرة لشكرى مصطفى وكتاب «الخلافة» و«التوسمات» مما أدى إلى اغتيال الشيخ الذهبى فى ١٩٧٦. وانتشرت أفكار حزب التحرير الإسلامى لتقى الدين التبهانى من الأردن، وأدت إلى الاستيلاء على الفنية العسكرية فى ١٩٧٤. وظهرت أخيراً جماعة الجهاد التى عبرت عن فكرها فى «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج، يكفر المجتمع اعتماداً على فتاوى ابىن تيمية فى تكفير التتار الذين كانوا يحكمون بالياسة وهى مجموعة من القوانين الوثنية والإسلامية. وحكام اليوم مثل تتار الأمس يحكمون بالقوانين الوضعية وليس بالشريعة الإسلامية. ويستأنف عمر عبد الرحمن بفتاويه التى تدعو إلى الخروج على النظم القائمة، وتحريم، السياحة واستعمال العنف، واغتيال المعارضين ورموز الدولة والاستيلاء على مديريات الأمن. وكان من حوادثها اغتيال السادات فى أكتوبر ١٩٨١.

وفى الجزائر، بعد أن كان الإسلام دافعاً ثورياً ابان حرب التحرير، وبعد حكم ربع قرن لجبهة التحرير الوطنية انتشر الفساد، وعمت البطالة، وزاد الفقر، وخبا المشروع الوطنى مما سبب فى ظهور الإسلام كحامل للمعارضة السياسية، وممثلاً فى جبهة الأنقاذ، تحمل الإسلام التقليدى، تطبيق الشريعة بمعنى الحدود، وامتثال الأوامر واجتناب النواهى. تتوعد الديموقراطية، وتعاد الخصوم مما أدى إلى انقلاب الجيش عليها وعلى الديموقراطية التى حملتها. وبدأ الصراع بين الأخوة الأعداء، بين جبهة الانقاذ وبين جبهة التحرير، كل يستبعد الآخر بمنطق الفرقة الناجية.

وفى المغرب تحول تلاميذ علال الفاسى من الإسلام الوطنى الاشتراكى إلى الاتحاد الاشتراكى والقوى الشعبية، تقدمية علمانية مما سبب ظهور الأخوان المسلمين سلفيين محافظين، وبدأت الحرب بين الأخوة الاعداء. كل فريق يعتبر أنه المنقذ للوطن، وأولى بالحكم وأقرب إلى الشرعية.

وفى باكستان تأسست الدولة فى ١٩٤٨ على شعر اقبال وبقيادة محمد جناح. ثم قامت الانقلابات المعسكرية وحكم يمارس الضباط فيه صنوف القهر والتسلط، انقلاباً وراء انقلاب، وهبات شعبية وراء هبات شعبية. وينادى بتطبيق الشريعة الإسلامية كأداة من التهرد والتخويف والمنع والتحريم.

انتهى الفكر الاصلاحى إلى عكس ما بدأ منه. بدأ بالإنسانيات والاجتماعيات دفاعاً عن وضع الإنسان فى المجتمع وحقوق المسلمين الضائعة بين الاستعمار من الخارج والقهر من الداخل. وانتهى إلى الانحسار فى الألهيات، والحديث دائماً بأسم الله، والمعترض على الجماعات الإسلامية معترض على الله. فالحاكمية لله وليس للشعب، والحكم للشريعة وليس لمصالح الناس، مع أن الامامة عقد وبيعة واختيار، وأن امام المسلمين إنما يمثلهم ولا يمثل الله، يحكم بأسمهم وليس بأسم الله، وكيلاً عنهم وليس وكيلاً عن الله. وينادى بتطبيق الحدود بمعنى الردع والتخويف والارهاب، قطع اليد، والرجم، والجلد، والتغريب مع أن الشريعة أعطت المسلمين حقوقهم قبل أن تطالبهم بواجباتهم، وأنه لا قطع يد سارق عن جوع أو بطالة أو عوز أو عن ضعف. إذا سرق الشريف ترك وإذا سرق الضعيف طبق عليه الحد. وماذا عن درأ الحدود بالشبهات؟

بدأ التيار الاصلاحى عقلانياً معتدلاً يحاور باقى التيارات. فقد كان الأفغانى مؤسس الحركة الاصلاحية صديقاً لشبلى شميل، رائد الفكر العلمى العلمانى. وغلب عليه الآن

التعصب والحنق والرفض والمخالفة دون الاعتدال والتسامح، والأخذ والعطاء، كلكم راد وكلكم مرود عليه، وايجاد مساحة الاتفاق مع التيارات الأخرى أكثر من البحث عن نقاط الاختلاف. معظم حججه نقلية بعد أن كان محمد عبده أشعرياً فى التوحيد معتزلياً فى العدل. بل أنه ارتد عن نظرية العلم عند الاشاعرة التى تجعل الحجج النقلية ظنية، ولا تتحول إلى يقينية إلا بحجة عقلية ولو واحدة. فالنقل وحده مرتبط بمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ وقواعد اللغة العربية وأساليب البلاغة، التأخير والتقديم، والاضمار، والمحكم والمتشابه، والظاهر والمأول، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والخاص والعام، والأمر والنهى إلى آخر ما فصله علماء أصول الفقه.

بدأ التيار الاصلاحى بالدفاع عن النظام البرلمانى الذى يقوم على تعدد الأحزاب والدستور، وحرية الرأى، والانتخاب، وحرية الصحافة، ومسؤولية الحكومة أمام البرلمان. وانتهى إلى نوع من الحكم الالهى الذى يقوم على الجدل بين الكل واللاشىء، هدم كل ما هو قائم من أجل اعادة البناء من جديد، دون تدريج أو مراحل، مع أن التشريعات الإسلامية إنما أتت على مراحل كما هو واضح فى الناسخ والمنسوخ. كما يتم التطبيق بتنظيم سرى لاحداث انقلاب فى نظام الحكم والاستيلاء على السلطة طبقاً للقول المأثور «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، وبممارسة العنف بما فى ذلك الاغتيال مع أن الإسلام أتى هداية للناس تعبيراً عن مصالحهم، وأبقى كثيراً من شعائر إبراهيم والقيم العربية. آخى بين القبائل، واقنع الناس بالحسنى وجاد لهم بالتى هى أحسن. ويوم الفتح، عاد الرسول إلى المدينة سلماً لا حرباً وعفا عمن آذوه وحاربوه « اذهبوا فأنتم الطلقاء ».

فهل يستطيع التيار الاصلاحى الآن أن يتجاوز تلك النهايات ويعود إلى بداياته الأولى، إنسانياً، عقلانياً، ديموقراطياً، معتدلاً، محاوراً، وحدة وطنية فى الداخل فى مواجهة أعداء فى الخارج، اشداء على الكفار رحماء بينهم؟ أن مستقبل التيار الاصلاحى مرهون بتجاوز ما حدث له ابان الثورات العربية الحديثة التى ارتبطت فى بعض جوانبها بالمشروع الاصلاحى. وكان من بين قادتها من ينتسبون إلى التيار الإسلامى خاصة فى الثورة المصرية. ويدل على ذلك فصل «جذور النضال الوطنى» فى «الميثاق» فى ١٩٦٢، وربط الثورة المصرية بالأفغانى ومحمد عبده وقاسم أمين وسعد زغلول. وبالتالى تتم المصالحة العلنية التاريخية بين الحركة الاصلاحية والثورات العربية بدلاً من أن تظل الأولى سلفية محافظة. والثانية علمانية غربية. والأوطان والشعوب هى الخاسرة.

٥ - التيار العلمي العلماني : البدايات والمنطلقات الأولي

وهو التيار الذى بدأ تحت صدمة الحداثة. فقد شهد القرن التاسع عشر تقدماً علمياً واسعاً فى المخترعات. اكتشاف قوة البخار والكهرباء وأدوات القياس وشتى نظريات علوم الحياة. وقد تعرف العرب على هذه المنجزات باتصالهم بالغرب خاصة فى عصر محمد على أو قبله بقليل وارساله البعثات التعليمية إلى أوربا. وقد كانت حملة نابليون على مصر نقطة انطلاق جديد نحو العلم كما يعبر عن ذلك الجبرتى فى «عجائب الآثار»، واعجاب العلماء ودهشتهم بل وخوفهم من التجارب الكيميائية التى أجراها أمامهم. وقد أنشأ نابليون الجمعية العلمية المصرية فى ١٧٩٨ . وأصدر علماء الحملة كتاب «وصف مصر» فى عدة مجلدات وتم الانتهاء منه فى ١٨٠٩ . وتم انشاء المدارس والكليات العلمية فى مصر والشام بعد هذا الانفتاح على الحضارة الغربية لتحديث المجتمع وتقوية الجيش. وارسل البعثات العلمية إلى أوربا واستقدم الاساتذة والعلماء. وتأسست الجمعية الجغرافية الخديوية فى ١٨٧٥ ، ومدرسة الطب فى دمشق فى ١٩٠١ بالاضافة إلى المدارس والكليات العلمية داخل الارساليات التبشيرية مثل الكلية السورية الأنجيلية (الجامعة الأمريكية) ببيروت. وازدهر التأليف العلمى، وانشأت مجلة المقتطف عام ١٨٧٦ التى اصدرها فى بيروت يعقوب صروف ونمر فارس وفيها أبواب ثابتة للزراعة والصناعة والهندسة والطب والرياضة مع اهتمام خاص بالنباتات والحيوان والحشرات والصناعات فى العالم العربى. كما نشرت مجلة «الهلال» التى أسسها جرجى زيدان فى القاهرة عام ١٨٨٢ كثيراً من الأخبار العلمية، وكذلك مجلة «الشمس» فى دمشق عام ١٩٠٠ ، ومجلة «العرفان»، ومجلة لأحمد عارف الزين فى صيدا بلبنان ومجلة «الضياء القاهرية» لإبراهيم اليازجى عام ١٨٩٨ و «الزهور» لانطون الجميل عام ١٩١٠ ومجلة «العلم» فى العراق لمحمد على الشهرستانى. وقد بلغ عدد المجلات والصحف فى مصر عام ١٩١٠ (٣١) صحيفة ومجلة منها سبعة عشر باللغة العربية والباقى باللغات الأوربية. وتمت ترجمة أمهات الكتب فى الطب والعلوم الطبيعية والزراعة والرياضيات.

ولما كانت نظرية التطور عند دارون هى أكثر النظريات العلمية اثارة فى القرن الماضى فى الغرب بدأ المفكرون العرب فى الترويج لها وتطبيقها فى الحياة العربية. بدأ ذلك فرنسيس مراش من سوريا (١٨٧٤) مازجاً إياها ببعض الأحكام الدينية تقية وتخوفاً ومطبقاً أياها لفهم كيف خلق الله الأرض. ويقول بصراع الكائنات مبدأ للحياة وبقاء الأنواع.

ثم أصبح هذا تياراً يقوده الصحفيون السوريون فى مصر امثال يعقوب صروف وفارس نمر وجرجى زيدان وتحول إلى حركة فلسفية بزعامة الدكتور شبلى شميل وفرح انطون ونقولا حداد وسلامة موسى. ويعتبر هذا التيار العلم هو الأساس، وأن الدين ذاته يمكن دراسته كظاهرة علمية تاريخية أو اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو قانونية أو ثقافية. أدخل شبلى شميل مذهب دارون فى النشوء والارتقاء إلى العالم العربى عن طريق الترجمات والمقالات التى كان ينشرها فى مجلة «المقتطف». فالعلم هو خير وسيلة لاكتشاف قوانين الكون وسر الطبيعة. هو الدين الجديد، طريق الخلاص العلم رؤية للعالم أسسها هكسلى وسبنسر فى انجلترا وهكل وبوخنر فى المانيا ولا مارك فى فرنسا. والعلوم الطبيعية هى أم العلوم وأساس التربية ونبراس الحياة فى اللغة والسياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون والأدب. نقد التعليم الدينى التقليدى، ودعا إلى تبديل مدرسة الحقوق إلى مدرسة للكيمياء والطبيعة وإلى تدريس العلوم الطبيعية فى المدارس الابتدائية.

ويفسر مذهب النشوء والارتقاء أو مذهب التحول ويتبنى معه المذهب المادى عند بوخنر. خُلقت الموجودات فى الطبيعة وبقوى الطبيعة على ما هو معروف بأسم التوحيد الطبيعى فى مقابل الثنائية التى تقوم على الفصل بين المادة والروح. لذلك كانت العلوم الطبيعية هى السبيل لفهم الحياة وتطوير المجتمع. فهى علوم تطبيقية بعيدة عن النظر والتأمل والميتافيزيقا. لها فوائد ثلاثة: أدبية فى معرفة حقائق الكون، وعلمية فى الصناعة، وسياسية فى الاشتراكية.

ثم جاء فرح انطون (١٩٢٢)، وبالاضافة إلى دارون تأثر برينان ولوازى وجعل العلم أساس بناء الفرد والمجتمع باعتبار أن الدين بدائى بطبيعته وعاجز عن مسايرة تطور الإنسان. وكان ينشر آرائه فى مجلة «الجامعة» التى كانت تصدر فى القاهرة. ترجم «حياة يسوع» لرينان وبعض آرائه فى أصول المسيحية. كما ترجم مناقشات نيتشه وتولستوى والنظريات الاشتراكية. ودخل فى حوار مع رشيد رضا ومحمد عبده حول الدين والدولة جمع فيما بعد فى «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة». وقد حاول من قبل شبلى شميل تأصيل نظرية التطور فى القرآن الكريم. السبيل للتقدم هو العلمانية، فصل الدين عن الدولة كما تثبت ذلك التجربة الأوربية، واقامة مجتمع قومى وطنى جديد فى الشرق خاصة فى الأمبراطورية العثمانية تندمج فيه جميع الأديان والطوائف فى وحدة قومية أو وطنية، يتساوى فيها جميع المواطنون بما فى ذلك من لا دين لهم. ويبرر فرح انطون ضرورة فصل الدين

عن الدولة نظراً لاختلاف غاية السلطنين، الدينية والسياسية بل تناقضهما غايته العبادة والاخلاص فإذا ما تحول إلى سلطة سياسية اضطهد مخالفيه فى الرأى فى حين أن غاية السلطة السياسية حماية حريات الأفراد والدفاع عن حقوق المواطنين. كما أن المساواة المطلقة بين المواطنين تتجاوز الفروق بين الأديان. وإذا شرعت السلطة الدينية للآخرة فإن السلطة السياسية تشرع للدنيا. وعادة ما تكون السلطة الدينية ضعيفة والسلطة السياسية قوية. ومع ذلك تؤدى الأولى إلى الحرب كما هو معروف فى حروب الأديان. وبالرغم مما فى هذه الحجج من ضعف إلا أنها تبين مدى تأثر فرح أنطون بالتجربة الأوربية.

وسار فى هذا التيار العلمى العلمانى فى بلاد الشام أحمد فارس الشدياق وناصيف اليازجي وإبراهيم وبطرس البستانى وسليم البستانى. وقد دخل فى النقاش اساتذة الكلية السورية الانجيلية وهى الجامعة الأمريكية ببيروت حالياً. بدأ المعركة أدون لويس عندما أشاد بمذهب دارون. وأيده يوسف حايك من الإسكندرية. فرد عليه جيمس أنس الأمريكى. وجاء بالأدلة على كفر دارون والحاده. لايؤمن بالمسيح ولا بالآخرة ونفى المسيح من دائرة الطبيعية والعلم. وكان رزق الله البربارى قد نشر عدة مقالات عن أصل الأنواع فى «المقتطف» وأخذ عليها الزعم بأن الخلية الحية الأولى قد ولدت من تلقاء نفسها مما يؤدى إلى انكار الخلق. كما رد عليها إبراهيم الحورانى. وانضم فريق من المسلمين إلى نقد دارون بعد الأفغانى فى «الرد على الدهريين» مثل الشيخ أبى المجد محمد رضا الاصفهانى فى نقد فلسفة دارون. ثم نشأ فريق ثالث يحاول التوفيق بين العلم والدين مثل المطران جرمانوس مطران اللاذقية مستشهداً بقول بيكون «قليل من العلم يبعدنى عن الله وكثير منه يقربنى إليه». وكذلك دعا لويس شيخو اليسوعى رئيس تحرير مجلة «الشرق» إلى الجمع بينن العلم والدين. فالدين الحقيقى لا يعارض الحقيقة العلمية، والحقيقة العلمية لا تناقض الحقيقة الدينية. وكذلك فعل رشيد رضا محاولاً التوفيق بين آراء دارون والإسلام بشرط فهم نظرية دارون فهماً صحيحاً، وفهم الإسلام فهماً مستنيراً. وهناك فريق رابع آثر الفصل بين الأثنين، الدين والعلم، مثل الشيخ مصطفى الغلايينى، الدين للآخرة والعلم للدنيا، ولا مجال للخلط بين الأثنين، بين الثابت والمتحول.

ثم روج سلامة موسى (١٩٥٨) فى مصر لهذا التيار العلمى العلمانى ممثلاً فى دارون وغيره من أساطين العلم الحديث وتطبيقه على العلوم الإنسانية: عرض نظرية التطور وطبقها على تاريخ الإنسان مبيناً أن الإنسان قمة التطور ثم طبقها على الدين مبيناً كيف نشأت

فكرة الله فى التاريخ. وفى نفس الوقت عرض نيتشه فلسفة القوة فى مقدمة السوبرمان ناقلاً نظرية التطور من الصراع بين الأحياء إلى الصراع بين البشر. وقد عرض ذلك كله بأسم حرية الفكر وأحلام الفلاسفة وتطبيقاً لهذه الحرية وهذه الأحلام فى مصر مقدماً معجماً للأفكار من أجل استمرار صدمة الحداثة، رؤية الحضارة الدينية فى مرآة الحضارة العلمية. ثم انتقل من الفلسفة إلى الأدب والفن نقداً وتاريخاً وابداعاً. فكتب عن الأدب الانجليزى الحديث وبرتاردشو. ونشر عدة مقالات نقدية فى الحياة والأدب، وعرض الأدب للشباب، وهو جزء من رسالة الصحافة. وفى نفس الوقت حاول تحديث اللغة، وسيلة الأدب وتقديم البلاغة العصرية. ثم كتب تاريخ الفنون مبيناً تطورها لدى الشعوب وفى مختلف العصور. وله عدة قصص مختلفة فى مجموعتين. فقد كان الأدب والصحافة منبرين للفكر العربى الحديث. وكما قدم دارون ونيتشه كذلك قدم فرويد والتحليل النفسى من أجل معرفة أسرار النفس، ومشاكل الشباب، ومقومات الشخصية الناجعة، وتهذيب العقول، وتنظيم الحياة بعد الخمسين. وكان من الداعين إلى ضبط النسل كوسيلة لحل مشكلة الفقر والاسكان فى مجتمع يرى أن المال والبنين زينة الحياة الدنيا. كما تعرض لموضوع الحب، وهو أحد المقدسات الثلاثة مع الدين والسياسة. فكتب فى الحب والحياة، وعرض لأساطين الحب فى التاريخ. ودافع عن المرأة، وأنها ليست لعبة الرجل. وطالب بفتح الباب لها. وكان من أوائل الذين كتبوا فى الاشتراكية والثورة. وانتسب إلى الفابية مع برناردشو، وكشف عن استغلال مصرفى «جيوبنا وجيوب الأجانب». كان همه التقدم والتاريخ، اليوم والغد وليس الأمس. وحاول التنبيه على أهمية علم المستقبليات فى «الدنيا بعد ثلاثين عاماً». يدرس النهضة فى «ما هى النهضة» ويتوصلها فى «مصر أصل الحضارة» ويرنو إلى «المستقبل طريقاً للمجد».

ويلخص مترى قندلفت فى مقال له بمجلة المقتطف ها التيار بقوله «أما تصورنا فى المعرفة فهو اقتصارنا على العلوم اللغوية والمعارف الدينية فى نقص طرق التحصيل... فهذه العلوم وحدها لا تغنينا فى جيلنا فتيلاً ولا نباع بها شروى نقير، فهذا عصر العلوم الطبيعية والرياضية، أسس الصناعة والزراعة والتجارة والاكتشافات. فما يمنعنا يا أبناء الشرق اتخاذ هذه الفنون اليوم من الغربيين؟

وجاء اسماعيل مظهر ليستأنف هذا التيار من داخل الثقافة الإسلامية. فترجم «أصل الأنواع». وحاول ايجاد أصول لها فى التراث الإسلامى عند اخوان الصفا وأبو بكر بن بشرون وابن طفيل فى روايته حى بن يقظان وتصوره نشأة البطل فى الجزيرة النائية باجتماع

درجة معينة من الحرارة مع درجة معينة من الرطوبة فتنشأ الخلية الأولى. ثم طبقها فى اللغة والأدب. وبالرغم من أنه كان مفتشاً للفلسفة فى مصر إلا أنه لم يؤثر كثيراً فى تكوين جيل علمى، وصب فى ثقافة الأقلية.

وواضح من هذا التيار أنه كان غربى الثقافة، يرى أن العلم، وهو حاجة ملحة للمجتمعات العربية، وافد من الغرب، وأنه آخر ما وصل إليه الغرب من فكر علمى، العلم الطبيعى فى القرن التاسع عشر، ونظرية التطور فى علوم الحياة. حمله نصارى الشام الأكثر ارتباطاً بالثقافة الغربية، وكانت الارسالات التبشيرية منبره ومكان ازدهاره وانتشاره. ظل فكر الأقلية المثقفة لا يستطيع اختراق الثقافة الإسلامية للإغلبية.

٦ - التيار العلمي العلماني : النتائج والنهايات

وقد انتهى هذا التيار فى الجيل الحالى إلى عدة أنماط تمثل تراجعاً أو اعتدالاً عن منطلقات الرواد وبداياتهم الأولى بحيث يكون أكثر تأقلما مع ثقافة الأغلبية. ويبدو ذلك عند زكى نجيب محمود، ومصطفى محمود، واسماعيل مظهر، وفؤاد زكريا.

فقد بدأ زكى نجيب محمود بعرض الوضعية المنطقية فى المنطق الوضعى، الجزء الأول فى ١٩٥١ ، والثانى عن فلسفة العلم فى ١٩٦١ متبنياً موقفاً من الميتافيزيقا فى «خراقة الميتافيزيقا» ، ونظريتها فى المعرفة ومطبقاً أياها فى الفلسفة فى «نحو فلسفة علمية» وشارحها وعارضها لبعض أعلامها مثل برترا ندرسل ومصادرها فى ديفيد هيوم، ومترجماً نصوصاً لتدعيم الاتجاه مثل «الفلسفة بنظرة علمية» لرسل و «المنطق نظرية البحث» لجون ديوى. وقد بدأت هه المرحلة أثناء وجود زكى نجيب محمود فى انجلترا للدراسة وبعد استماعه إلى محاضرة عن الوضعية المنطقية القاها الفردآير بمناسبة تعيينه رئيساً لقسم الفلسفة بالكلية الجامعية بجامعة لندن. إذ وجد الاستاذ فى هذه الفلسفة ما يناسب اتجاهه العلمى التجريبى. إذ يقول «ما أن تلقيت الفكرة الأساسية فى هذا الاتجاة حتى أحسست بقوة أننى خلقت لهه الوجهة من النظر» .

وقد ارتبطت الوضعية المنطقية بموقف عام من الغرب يقوم على الاعجاب به كما يبدو فى «شروق من الغرب» و «حياة الفكر فى العالم الجديد» و «أيام فى أمريكا» و «عن الحرية أتحدث» ، وترجمة كتاب «آثرت الحرية» لكرافتشنكو. فالغرب هو مهد العلم الطبيعى والحرية الفردية. ويقول الأستاذ أنه منذ عودته من دراسته فى الخارج فى ١٩٤٧ تبلور فكره

فى شعبتين، أحداها الأخذ بروح الثقافة الأوربية المعاصرة وخاصة من حيث نظرتها إلى الإنسان المفرد، والثانية هى وجوب الدعوة إلى التجريبية العلمية لأنها إذا كانت مجرد اتجاه فلسفى هناك فهى بالنسبة للأمة العربية ضرورة. وكان هذا الاتجاه فى عرض آثار الفلسفة الغربية قديماً عند اليونان أو حديثاً قد بدأ منذ الثلاثينات فى «قصة الفلسفة اليونانية» و «قصة الفلسفة الحديثة».

وقد طبق الأستاذ المنهج التحليلى الى تعتمد عليه الوضعية المنطقية فى نقد الواقع العربى المعاصر فى «الثورة على الابواب» والذى أصبح فيما بعد «الكوميديا الأرضية»، وفى «مجتمع جديد أو الكارثة» وفى ترجمة «الأغنياء والفقراء» لويلز. وتتضمن نقد الحياة الاجماعية والثقافية المصرية وتحليل أساليبها وابراز بعض الصور السلبية فيها، ونقد وتحليل أنواع السلوك والتوجهات غير العلمية فى التفكير. ويمتد النقد إلى الحياة الفنية من أجل وضع النظرية فى النقد الفنى عامة والنقد الأدبى خاصة. وقد بدأ ذلك بعرض قصة الأدب فى العالم والكتابة عن شكسبير وجمع عدة مقالات نقدية فى «جنة العبيط» و «أرض الأحلام»، و «فلسفة وفن» و «فى فلسفة النقد» و «مع الشعراء». وتحول ذلك لديه إلى فلسفة فى الحضارة، الشرق الفنان والغرب العالم، ونحن فى العالم العربى نجمع بين الفن والعلم، بين الوجدان والعقل.

كما طبق المنهج نفسه فى الحياة الثقافية، والواقع الثقافى ومواجهة العصر فى «هموم المثقفين»، «هذا العصر وثقافته»، «ثقافتنا فى مواجهة العصر»، «عربى بين ثقافتين» و «فى حياتنا العقلية»، و «من زاوية فلسفية» من أجل زيادة الوعى بالثقافة من وجهة نظر نقدية كما هو الحال فى «وجهة نظر» و «قصاصات زجاج» و «أفكار ومواقف» و «بذور وجذور»، نظراً للغموض الذى شاع فى حياتنا الثقافية.

ولكن التطبيق الأهم والأطول كان فى السبعينات والثمانينات مرحلة الأهتمام بالتراث ومحاولة البحث عن نقاط الالتقاء بين جوهر التراث وجوهرر العصر بحثاً عن صيغة تجمع الطرفين فى وعاء ثقافى واحد. ويبدو ذلك فى «تجديد الفكر العربى»، «المعقول واللامعقول» «فى تراثنا الفكرى»، «قيم من التراث»، «رؤية إسلامية»، «فى تحديث الثقافة العربية»، من أجل إيجاد نوع من التوازن بين كون الإنسان عربيا بتراثه وكونه معاصره بانتمائه إلى العصر بعلومه وثقافته. وهذا يستلزم تحليل التراث واستخلاص ما فيه من قيم ومبادئ ومثل تعبر عن الشخصية العربية وثقافتها. وكلك تحليل أهم سمات العصر حتى

تتسنى المزاوجة بينهما فى محاولة لتجديد الإنسان العربى فكراً وسلوكاً بحيث يكون عربياً بتراثه ومعاصراً بتجاوبه وتفاعله مع عصره بما فيه من علم وفكر. لقد استطاع زكى نجيب محمود تقديم تيار رئيسى فى الفكر الغربى لم يكن معروفاً من قبل وهى الوضعية المنطقية بلغة سهلة مفهومة من أجل خلق رؤية علمية للعالم بعيداً عن الإنشائية والخطابية. كما بين ضرورة الربط بين الفلسفة والعلم حتى يصبح تفكيرنا تفكيراً علمياً عن طريق استخدام المنهج التحّليلى والاهتمام بفلسفة العلم ونقد التفكير اللاعلمى. ولا يعنى ذلك اهمال بعض الجوانب الأخرى فى حياتنا الثقافية مثل الفن والاجتماع وتحليل مقومات الشخصية العربية حتى أصبح مدرسة فكرية عربية معاصرة.

ومع ذلك يظل التأرجح بادياً بين العلم والتراث، بين ثقافة الغرب والتراث القديم. بل أن الثلاثينات كانت تكشف عن بعض النظرات الصوفية تجعل الوجود وحدة واحدة تحولت بعد ذلك إلى نظرة علمية منطقية. ثم عادت الثلاثينات فى السبعينات والثمانينات موضوعاً للتحليل العلمى والفكر النقدى. وقد حاول فى «جابر بن حيان» اكتشاف أصول المنهج التجريبى فى العلم العربى بناء على تنبيه أحد الطلاب. ومع ذلك ظلت ثناية العلم والفن، العلم والدين، تجعل العلم فى ميدان العمل العام، والفن والدين فى الحياة الخاصة وهذا بداية التراجع عن النظرة.العلمية الشاملة.

وقد بدأ مصطفى محمود عالماً فى النظرة إلى الحياة وماركسيا فى التوجه الاجتماعى. ثم تراجع بسرعة وحاول الجمع بين االأثنين والعلم والدين فى برامج «العلم والإيمان». يأخذ العلم من الغرب ويفسره تفسيراً دينياً إيمانياً حتى يبدو العلم متفقاً مع الدين. لقد سخر الله الغرب العالم لخدمة المسلمين المتدينين وبالتالى يكون الله قد أعطاهم العلم وحده وكرمنا نحن بالعلم والإيمان. ويعتبر هذا الموقف تراجعاً عن الموقف العلمى عند الرواد الأوائل وعند زكى نجيب محمود، فالعلم هنا جاهز منقول، لا يبدع فيه العقل العربى شيئاً. يُساء تأويله حتى ينفق مع الدين، وبتأويل أخر قد يبدو مخالفاً. لا يختار من العلم إلا ما أمكن تأويله، ومن النظريات إلا ما أمكن اسلمتها دون نظريات أخرى تستعصى على التطويع. وماذا يكون عليه الحال لو تغير العلم وحقائق الدين ثابته لا تتغير؟ الا يجعل ذلك الدين متغيراً بتغير العلم أو العلم ثابتاً بثبات الدين؟ وإذا كان الدين قد حوى العلم فلماذا لم يكتشفه المسلمون قبل الأوربيين منتظرين أن يقوم بذلك غيرهم فينقلونه؟ إن هذا الموقف يعطى المؤمنين احساساً بالرضا، ويجعل مهمتهم مجرد النقل، نقل علم الغرب،

وليس ابداع العلم. ويبقى على العقلية القديمة بل ويعطيها الشرعية الأبدية بأنها تتفق مع العلم الحديث وينتهى أيضاً هذا النموذج إلى التجاور، تجاور العلم والإيمان وإلى نفس الثنائية التى وقع فيها النمط الأول.

وهناك نمط ثالث يستمر فى العلم الطبيعى، وفى نظرية التطور، ويطبقها على اللغة والأدب والثقافة العربية ثم ينقلب فجأة رأساً على عقب دون تطبيق أو تطوير أو تجاور كما هو الحال فى النمطين السابقين، ويتحول من العلم وداروين إلى «الإسلام أبداً» كما حدث ذلك عند اسماعيل مظهر فى أواخر حياته. فالطرف يؤدى إلى الطرف الآخر، والنقيض يحيل إلى النقيض، وثقافة الأقلية تنقلب إلى ثقافة الأغلبية، والعلمانية تتحول إلى سلفية. والحقيقة أن الموقف فى كلتا الحالتين بالرغم من اختلاف مصدر الثقافة هو موقف واحد وهو النقل، مرة من الغرب ومرة من التراث، مرة من الآخر ومرة من الأنا، دون موقف نقدى من الغرب ودون موقف نقدى من الأنا بحيث يمكن ايجاد متطلبات العصر من داخل الأنا المتحرر من قيد الماضى وتبعية الحاضر وتقليد الآخر.

وقد ينشأ نمط رابع يقوم على تبنى العلم الغربى كلية ومعاداه التراث القديم كلية مع سبق الاصرار، اعطاء الآخر كل شيء، وسلب القديم كل شيء كما حدث عند فؤاد زكريا. بل وتتم مهاجمة القديم من أجل ازاحته واستبعاده لافساح المجال للعلم الغربى، فينتهى الأمر إلى التقليد للحديث، والانعزال عن القديم، وانسحاب الجماهير، والالتفاف نحو نقيض العلمية العلمانية وهى السلفية التقليدية المحافظة. ولا فرق بين السلفى الانقلابى وبين الإسلامى المستنير، فالكل سلفى يجب استبعادهم. وليس الإسلام هو الحل أو البديل بل العلمانية الغربية هى الحل والبديل. رفض سلفية ووقع فى سلفية أخرى.

ونظراً لانحسار التيار العلمى العلمانى للاقلية عن الثقافة الشعبية العامة للأغلبية ضعف تأثيره فى الحياة العامة التى سادتها الخرافة. تعبر الملائكة مع الجنود فى حرب أكتوبر، وقبل أن ينطلق صاروخ الجندى نحو الدبابة تسبقه، قذيفة الملاك أو حمارة السجيل من الطير الأبابيل. هزيمة ١٩٦٧ لبعدنا عن الله وانتصارت ١٩٧٣ لقربنا منه دون أخذ بالأسباب. وكثرت االكتب عن عالم الجن والملاكة، وتم تفسير كل خطأ سلوكى بنوازع الشياطين. وكل ما يحدث بنا من مصائب فمن الله. وغاب الفرق بين التعبيرات الشعبية وبين التحليل العلمى فى ادارة الازمات وتجنب الكوارث والتخطيط للمستقبل.

وأحيانا يتم عرض العلم الغربى وكأنه مفتاح سحرى لأسرار الكون، فننقله، فيقوم بنفس

الوظيفة التى يقوم بها السحر وتلعبه الخرافة. مع أن العلم لا ينقل بل يعبر عن تصور علمى للعالم يقوم على استقلال العقل والطبيعة. ينبع من داخل الثقافة كتطور طبيعى لها. وكثيراً ما يحدث أن يكون العالم عالماً فى معمله بنقل العلم الغربى ثم يتبرك بالأولياء فى حياته الخاصة وكأن العلم للصناعة وليس تصوراً للحياة. فإا ما غاب العالم غاب العلم. وإذا هاجر العالم استبدل به عالم غيره من أية بقعة من الأرض يقوم بدوره، فالعلم لا وطن له، والثقافة الغربية ثقافة عالمية لا مكان فيها لخصوصية الثقافات.

وهذا كله نقص فى تحليل التجربة الأوربية فى العلم. فتصورها كأنها الثمار دون البذور، والنتائج دون المقدمات، والحصاد دون الغرس. فالعلم الأوربى فى القرن العشرين إنما كان تطوراً طبيعياً لعصور خلت من الاصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر، والنهضة فى السادس عشر، والعقلانية فى السابع عشر، والتنوير فى الثامن عشر، والفكر العلمى ممثلاً فى الوضعية فى التاسع عشر، ثم جاءت التكنولوچيا فى القرن العشرين. ونحن نريد الفكر العلمى فى القرن التاسع عشر وتكنولوچيا القرن العشرين ونحن مازلنا بين الاصلاح الدينى فى الخامس عشر والنهضة فى السادس عشر قافزين عل مراحل العقلانية والتنوير. حاولنا ذلك فى التيار العلمى العلمانى لسبق الزمن وكانت النتيجة العودة إلى نقطة الصفر من جديد.

٧ - الفكر السياسي الليبرالي والقومي

البدايات والمنطلقات الأولي

بدأ هذا التيار منذ بداية الانفتاح على الغرب ونقل العلوم الغربية الطبيعية والإنسانية. وقد كان الشيخ حسن العطار، وهو عالم من علماء الأزهر، محور هذا العلم الجديد. فقد كان على صلة بالفرنسيين وبآثار الحملة الفرنسية على مصر. وهو الى رشح تلميذه رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٧٣) أماما للبعثة التعليمية التى أرسلها محمد على إلى فرنسا. وقد عبر الجبرتى (١٨٢٥) فى «عجائب الأثار»، وقد كان معاصر للحملة، عن هذا الالتقاء بين الثقافتين الاسلامية والأوربية فى وصفه للتجارب العلمية التى أجراها علماء الحملة أمام مشايخ الأزهر. وفزع هؤلاء منها والعياذ بالله من الشيطان.

ويُعد الطهطاوى الى قضى فى باريس خمس سنوت (١٨٢٦- ١٨٣١) مؤسس هذا التيار. فقد عرف فلسفة التنوير، وأعجب بمبادئ الثورة الفرنسية، الحرية والأخاء والمساواة،

وترجمة الشرطة La Charte التى تعادل الدستور الفرنسى الذى ينظم علاقة الحاكم بالمحكوم. وأثنى على ما فيها من أحكام قائلاً «فيها أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل. ومعنى الشرطة فى اللغة اللاتينية ورقة. ثم تسومح فيها فأطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة. فالنذكر لك وإن كان غالب مما فيه ليس فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لتعرف كيف قد حكمّ عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد. وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم بناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيها من يشكو ظلماً أبداً، والعدل أساس العمران». كما ترجم إلى العربية تاريخ اليونان والأساطير اليونانية وأخبار الأمم القديمة كالبابليين والمصريين. عينه محمد على مشرفاً على مدرسة الالسن التى أسسها فى ١٨٣٥ ورئيساً لقلم الترجمة بها لترجمة الكتب العلمية والأدبية من التركية والفرنسية والايطالية والفارسية أسوة بديوان الحكمة الذى أسسه المأمون فى القرن الثانى الهجرى. وكان من محررى مجلة «الوقائع المصرية» بالتركية أولاً ثم العربية والتركية مثل العربية.

ألف «تخليص الابريز فى تلخيص بباريز» واصفاً رحلته من القاهرة إلى باريس، ومن الإسكندرية إلى مرسيليا قارئاً الآخر فى مرآة الأنا، والأنا فى مرآة الآخر، مرآة مزدوجة تعكس صورة كل منهما عند الآخر، ايجاد المتشابهات والمختلفات. فالزار عندنا يعادل الأوبرا لديهم، والشارع العريقة الفسيحة تقابل الأزقة والحارات الضيقة عندنا. يقرأ التاريخ الميلادى بالهجرى، والهجرى بالميلادى، ويذكر حال أعضاء البعثة التعليمية وأحوالهم فاتحاً بلك مجال الكتابات المقارنة عند أحمد فارس الشدياق، وعبد الله فكرى، والمويلحى وخير الدين التونسى وغيرهم.

ثم كتب «المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين» عارضاً فكرة المواطنة وحقوق المواطن وواجباته قائلا «فابن الوطن المتأصل به أو المنتجع إليه الى توطّن به واتخذه وطناً ينسب اليه تارة وإلى أسمه فيقال مصرى وإلى الأهل فيقال أهلى أو إلى الوطن فيقال وطنى. ومعنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة فى الجمعية التأسيسية. ولا يتصف الوطنى بوصف الحرية إلا إذا كان منقاداً لقانون الوطن ومعيناً على اجرائه. فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمناً ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتمييز بالمزايا البلدية فبهذا المعنى هو وطنى وبلدى».

ثم كتب بعد أن نفاه اسماعيل إلى السودان فى أواخر حياته «مناهج الالباب المصرية فى مباهج الأداب العصرية» عام ١٨٦٩ مبيناً دور مصر فى التاريخ، حضارة وثقافة وتمدناً وعمراناً وادارة. رابطة الوطنية هى التى تجمع ابناء الشعب، وتمنع التعصب الدينى، وتؤكد التسامح بين المسلمين والاقباط. ويتم ذلك بأسم الإسلام الذى يزكى رابطة الوطنية إذ يقول «فمحض تعصب الإنسان لدينه لإضرار، غير أنه لا يعد إلا مجرد حمية. وأما التشبث بحماية الدين لتكون كلمة الله هى العليا فهو المحبوب المرغوب». ويقول أيضاً «إن الأخوة فى الإنسانية تلزم عبادة الله... ثم أن أخوة العبودية التى هى التساوى فى الإنسانية عامة فى حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض التى هى حقوق العباد. وهناك حقوق العبودية الخاصة التى هى الأخوة الإسلامية وهى اكتساب ما يصير به المسلمون اخواناً على الاطلاق... فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن فى جميع حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية فضلاً عن الأخوة الدينية. فيجب أدباً لمن يحمهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن وأعظامه وغناه وثروته لأن الغنى إنما يتحصل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية وهى تكون بين أهل الوطن على السوية لا نتفاعهم جميعاً بمزية النخوة الوطنية».

وهنا يالتقى الطهطاوى مع الأفغانى واضع شعار «مصر للمصريين»، «الإسلام والوطنية». وسار فى نفس التيار أديب اسحق وسليم النقاش وأبو نظارة. وعلى أساسه قام الحزب الوطنى حزباً سياسياً لا دينياً يجمع الطوائف الثلاث فى رباط الوطنية واقام عليها الشيخ على يوسف صحيفة «المؤيد» ومصطفى كامل صحيفة «اللواء».

كما عالج الطهطاوى موضوع العدالة الاجتماعية. إذ تناول موضوع فائض القيمة الذى كانت مدار بحث الاشتراكيين الأوربيين فى عصره. فتساءل هل القيمة من الأرض والفلاحة أم من العمل وهو مصدر الغنى والثروة؟ القيمة للعمل وإنما قيمة الأرض فثانوية. ويطبق ذلك على الفلاح المصرى فيعطيه نتاج عمله ضدار استغلال صاحب الأرض له. ليست القيمة فى الملكية أو رأس المال بل العمل مصدر القيمة وتوزيع إنتاج الأرض بناء عليه. وسار معه فى ذلك أحمد فارس الشدياق فى كتابه «الساق على الساق» رافضاً التفاوت الشديد فى الثروة بين الأغنياء والفقراء. وانضم إليهم الكواكبى فى الاشتراكية الإسلامية بل والأفغانى بالرغم من عدائه للاشتراكية الأوربية المادية. واستانف على مبارك مسار الطهطاوى فى رؤية الآخر فى مرآة الأنا والأنا فى مرآة الآخر فى رواية «علم الدين»، واعادة تخطيط مصر فى «الخطط التوفيقية» والاهتمام بالتعليم وانشاء دار العلوم.

وتناول خير الدين التونسى فى كتاب «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» تطور أنظمة الحكم فى مختلف الدول الأوربية وعقد مقارنة بينها، وابرز الجوانب الايجابية فيها خاصة تلك التى لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية. وإذا كان الطهطاوى قد ركز على مصر فإن خير الدين تناول الأمة الإسلامية كلها وقلبها الدولة العثمانية. كان هدفه اغراء ذوى الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم من أجل التنبيه على أسباب نهضة الأمة وتمدنها واكمالها بالعلم والعرفان وتهيئة سبيل الثروة لها من زراعة وتجارة وصناعة، والقضاء على أسباب البطالة، واتقان حسن الادارة والعمل. وفى نفس الوقت كان يحذر الغافلين من عوام المسلمين من الاعراض من أسباب التقدم الموافقة للشرع بدعوى هجر الأخر. وإذا كان سر تقدم الاوربيين فى قوتهم العسكرية والاقتصادية التى تقوم على أسباب مادية وأخرى معنوية تتمثل فى التعليم والمؤسسات السياسية القائمة على العدل والحرية فإن هذا السر موجود فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ولدى مفكرى الإسلام كالغزالى وابن العربى والماوردى وابن خلدون وابن قيم الجوزية. لم تنجح الاصلاحات الحديثة فى الدولة العثمانية نظراً لتدخل الدول الأوربية ولسوء فهم المنفذين العثمانيين لطبيعة القوانين وتنظيم المؤسسات. والحقيقة أنه لا يوجد فرق بين النظم الأوربية الحديثة والنظم الإسلامية من حيث مسؤولية الوزراء والبرلمان وحرية الصحافة والشورى. لا فرق بين أهل الحل والعقد فى الإسلام وبين البرلمان الأوربى. ومن ثم لا مانع من اقتباس النظم الأوربية لاتفاقها مع أحكام الشريعة الإسلامية. ولا يبعد ذلك كثيراً عما يقوله الأفغانى وعبد الله النديم وشبلى شميل وسليم البستانى والكواكبى وشاكر الخورى وشكيب أرسلان فى أهمية النظم البرلمانية.

وهناك تيار آخر ينتمى إلى الفكر السياسى وهو التيار القومى يشارك الليبرالية فى التأكيد على الحرية. وقد بدأت اليقظة القومية عند العرب مع بداية النهضة الفكرية العامة. وكانت بنت هذه النهضة سبق المسيحيون العرب إليها بعد فقدان الأمل فى اصلاح الدولة العثمانية. دخل المذهب البروتستانتى إلى البلاد العربية فى القرن الماضى وترجم الأنجيل ترجمة جديدة إلى العربية، وتم تعريب الكنائس. واستقل معظمها عن روما. بدأ سليم البستانى فى التساؤل حول امكانيات نهضة العرب. وتشكلت أول جمعيات سرية فى ١٨٧٥ عربية تطالب بالاستقلال عن تركيا فى الجناح الاسيوى منه من أجل المطالبة بمنح سوريا بالاستقلال والاعتراف باللغة العربية لغة رسمية للبلاد، والغاء الرقابة، وجعل الخدمة العسكرية محلية. وكان نمر فارس الذى هاجر إلى مصر وانشأ جريدة «المقطم» اليومية ثم مجلة «المقتطف» الشهرية أحد أعضاء الجمعية وكذلك يعقوب صروف وإبراهيم اليازجى

وانشئت فى ١٨٨٦ «جمعية حقوق الملة العربية» من المثقفين العرب فى بيروت ودمشق وطرابلس وصيداً تنادى بالوحدة الإسلامية المسيحية ضمن الاطار القومى العربى. ثم ظهر الشيخ طاهر الجزائرى والشيخ جمال الدين القاسمى والشيخ عبد الرازق البيطار والشيخ سليم البخارى والتحق بهم محمد كرد على وفارس الخورى وعبد الحميد الزهراوى وشكرى العسلى وغيرهم من أجل بلورة الدعوة التى ازدهرت على يد الكواكبى. وأنشأ نجيب عازورى «عصبة الوطن العربى» فى باريس منادياً بالثورة ضد الاتراك. وكتب بالفرنسية «يقظة الأمة العربية» ثم استمرت الجمعيات مثل جمعية الاخاء العربى العثمانى للتمسك بالعروبة والعثمانية فى آن واحد، والجمعية القحطانية لجعل الأمبراطورية العثمانية بين العرب ولا تزال، والمنتدى الأدبى كمنتدى علنى ثم جمعية الجامعة العربية وجمعية العهد وجمعية العلم الأخضر والجمعية الأصلاحية البيروتية وجمعية البصرة الاصلاحية. ثم انشأ المؤتمر العربى الأول فى ١٩١٣ داعياً إلى اللامركزية ومن أجل العمل لتدعيم الحياة الوطنية ومناهضة الاحتلال، والدفاع عن حقوق العرب فى المملكة العثمانية وضرورة الاصلاح على قاعدة اللامركزية والمهاجرة من سوريا وإليها. وقد انتهى المؤتمر إلى عدة قرارات منها ضرورة الاصلاحات للدولة العثمانية، تمتع العرب بحقوقهم السياسية، تكوين ادارات لا مركزية للولايات العربية، اللغة العربية اللغة الرسمية، الخدمة العسكرية المحلية، اعطاء الأرمن حقوقهم مثل العرب.

وبالرغم من هجوم العثمانيين وأنصار الخلافة على هذه القرارات فقد توصل الوفد العربى مع المبعوث التركى إلى قبول معظم هذه القرارات وتنفيذها تدريجياً. إلى أن غالى جماعة تركيا الفتاة فى مطالبتهم بالتتريك مما أدى إلى رد فعل عكسى فى التعريب حتى قضى مصطفى كمال أتاتورك على الخلافة، ووقع العرب تحت الاحتلال البريطانى. واستطاع ساطع الحصرى أن يجعل من العروبة فكراً سياسياً يقوم على التاريخ والحضارة والثقافة واللغة. انتسب إليه الشام أكثر مما انتسبت إليه مصر والمغرب العربى. فقد ارتبطت الحركة الوطنية بالإسلام، وارتبط الإسلام بتركيا وذلك عند مصطفى كامل. فالوطنية لا تعارض الدين، والدين والوطنية توأمان. الاقباط أخوة فى الوطن تجمعهم بالمسلمين أشرف الروابط، وأن مصر والدولة العليا لهما عدو واحد مشترك وهو بريطانيا. ومن ثم يكون اضعاف الدولة العثمانية بانفصال القوميين العرب يصب فى مصالح بريطانيا. ثم حاول ميشيل عفلق اعادة ربط القومية بالإسلام. فجعل الإسلام ديناً عربياً بدلاً من أن يجعل العروبة منطلقاً إسلاميا. فالرسول عربى، والإسلام عربى، أتى لانشاء الدولة العربية. والمسيحى

العربى، مسيحى ديناً وإسلامى ثقافة. ولكن يظل الخلاف بين الشام من ناحية ومصر والمغرب العربى من ناحية أخرى. فى الشام الولاء للعروبة وللوطن وفى مصر والمغرب العربى الولاء للإسلام وللوطن. وهذا هو معنى العروبة.

٨ - الفكر السياسي الليبرالي والقومي : النتائج والنهايات

ظل الفكر السياسى الليبرالى والقومى بل والماركسى متأرحجا بين تيارين: تيار يريد للفكر السياسى بفروعه الثلاثة أن يكون نابعاً من تراث الأمة حتى يمكن تأصيله ويستمر بقاؤه، وتيار أخر يفصله عن هذا التراث ويجعله منقولاً عن مصدره الغربى، فيسهل استصاله باعتباره ثقافة الأقلية. يمثل التيار الأول رائده الأول الطهطاوى وعلى مبارك. واستمر فيه محمد حسين هيكل فى «فى منزل الوحى» وجان جاك روسو، مصوراً الرسول كالليبرالى الأول، مدافعاً عن الحرية كحق طبيعى للإنسان مثل جاجاك روسو. وكذلك طه حسين فى «على هامش السيرة» ومؤلفاته فى التاريخ الإسلامى «الفتنة الكبرى» و «الشيخان». فالصراع السياسى الأول نشأ حول قيم الحرية والعدل والمساواة وهى قيم التنوير الليبرالى. وقد بلغت قمة الجمع بين الليبرالية والإسلام فى اسلاميات العقاد خاصة فى العبقريات ولو أنه كان محافظاً فى الشعر. تربى فى بيت سعد زغلول تلميذ محمد عبده.

ولكن الفكر الليبرالى نحا نحواً علمانياً خالصاً عند أحمد لطفى السيد مجتثاً جذوره من الإسلام ومؤصلاً اياه فى التراث اليونانى كما هو الحال فى الليبرالية الغربية. كما أنه ارتبط بمصر وحده كأمة مصرية وليست جزءاً من الأمة العربية أو الأمة الإسلامية. وكانت صحيفتا «المقطم» و «الجريدة» التى أسسها أحمد لطفى السيد ممثلتين لهذا الاتجاه. إذ يقول فى افتتاحية العدد الأول «لا يكون أهل الوطن الواحد أمة إلا إذا ضاقت الفروق بين افرادها واتسعت دائرة المشابهات بينهم. وإن اظهر المشابهات فى حال الأمة السياسى هو التشابه فى الرأى بين الأفراد وهذا ما يسمونه بالرأى العام».

وقد سار فى نفس الاتجاه عبد الله النديم خطيب الثورة العرابية مع أنه من تلاميذ الأفغانى. فالرابطة الدينية تناقض الرابطة الوطنية. الوطنية هى المصلحة المشتركة التى تجمع بين المواطنين. لذلك يجب الالتفاف حول الخديوى واعتبار مصر للمصريين وحدهم لا للاتراك ولا للأوربيين. يقول عبد الله النديم «لعيد المسلم منكم إلى أخيه المسلم تأليفاً العصبة الدينية. وليرجع الاثنان إلى القبطى والاسرائيلى تأييد للجامعة الوطنية. وليكن المجموع رجلاً واحدا يسعى خلف شىء واحد هو حفظ مصر للمصريين».

واستمر الاتجاه العلمانى الخالص عند طه حسين فى «مستقبل الثقافة فى مصر» عندما ربط بين الثقافة فى مصر والثقافة الغربية لما بينهما من عناصر تشابه واتفاق. وفصل بينهما وبين الثقافة الشرقية لما بينهما من تنافر واختلاف. فمن اليونان والرومان القدماء انتشرت الثقافة الغربية فى مصر، ونشأت مدرسة الإسكندرية فى العصر الهيلنستى، فكانت مصر يونانية الثقافة ولما حلت فرنسا اليوم محل اليونان فإن من الطبيعى أن تصبح الثقافة فى مصر قريبة من فرنسا، يتعلم ابناؤها اللغات القديمة اليونانية واللاتينية واللغات الأوربية الحديثة خاصة اللغة الفرنسية. ما أقرب مصر من فرنسا وايطاليا واليونان وأسبانيا وما أبعدها عن فارس والهند والصين بل ومن الشام والعراق! ولما كانت مصر تقع فى الشاطئ الجنوبى للبحر الأبيض المتوسط كما تقع فرنسا وايطاليا وأسبانيا واليونان شماله كانت الثقافة فى مصر جزءاً من ثقافة البحر الأبيض شماله وجنوبه أكثر من شرقه وغربه. شرق البحر المتوسط مرتبط بآسيا وليس بأوروبا فى حين أن جنوب البحر الأبيض المتوسط مرتبط بأوربا. وقد كتب «مستقبل الثقافة فى مصر» عام ١٩٣٨ كما يقول طه حسين فى، المقدمة لتمرير معاهدة ١٩٣٦ . فقد كان من شروطها أن تصبح مصر جزءاً من أوربا سياسياً واقتصادياً عسكرياً. وبصرف النظر عما فى هذا الاتجاه من رؤية شخصية إلا أنها كانت يعبر عن رؤية لثقافة الأقلية التى بلغت إلى جد المطالبة بكتابة اللغة العربية بحروف لاتينية. كما فعلت الثورة الكمالية فى تركيا بكتابة اللغة التركية بحروف لاتينية. كما ظهرت المغالاة فى تقليد الغرب فى وضع المرأة.

وقد ساهمت حملة نابليون على مصر فى التعرف على وضع المرأة فى أوربا وفيما وصلت إليه من حرية واستقلال فرديين وبداية السفور نظراً لاختلاط المصريين بالفرنسيين. كما عرف المصريون وضع المرأة فى أوربا عن طريق طلبة البعثات العائدين من الخارج والعلماء الأجانب فى مصر. فإذا كان الجبرتى فى تاريخه يمتعض من وضع المرأة الفرنسية كما رآها فى القاهرة فإن الطهطاوى يمدح المرأة الأوربية التى رآها فى باريس ويحكم على عفتها لا عن طريق السفور بل عن طريق التربية لنساء الطبقة المتوسطة. أما الطبقتان العليا والدنيا فالعفة أقل. فالأخلاق عند الطهطاوى تتحدد بالطبقة الوسطى. بل أن الطهطاوى يدافع عن الرقص الغربى كفن من الفنون على عكس الرقص الشرقى الذى يقوم على تهييج الغرائز. واستمرت الدعوة إلى تعليم المرأة أسوة بزميلتها الغربية عند أحمد فارس الشدياق فى «كشف المخبأ عن فنون أوربا» وعند عبد الرحمن الكواكبى الذى يرد أصل تعليمها إلى نساء المؤمنات. وسار فى نفس التيار سليم البستانى اعتماداً على التكوين

العضوى الواحد بين الرجل والمرأة، ومريم جرجى اعتماداً على مساواة الرجل والمرأة فى النوع الإنسانى، وأسعد داغر اعتماداً على الاصلاح الشامل فالمرأة الشرقية كاللغة العربية فى حاجة إلى اصلاح.

وأشهر من بلور هذا التيار هو قاسم أمين (١٩٠٨) فى كتابين «تحرير المرأة» ١٨٩٩ و«المرأة الجديدة» ١٩٠٠ . لذلك لقب بمحرر المرأة. وكان تلميذ الشيخ محمد عبده، آمن بضرورة تحرير الفكر الدينى عند المسلمين. وأدرك تخلف المجتمع الإسلامى، وبحث فى أسبابه، ووجدها فى اختفاء الفضائل الاجتماعية والقيم الاخلاقية والجهل بالعلوم ابتداء من الأسرة وبعلاقات الرجل بالمرأة والطفل. تناول فى الكتاب الأول تحرير المرأة موضوع المساواة بين المرأة والرجل، وأتى بالأدلة الشرعية على هذه المساواة، وأرجع اضطهاد المرأة إلى الاستبداد السياسى فى المجتمعات، فالمستبد بالمجتمع مستبد بالمرأة، فالمجتمع مثل الأسرة، والحاكم مثل الأب. لذلك يحتقر الرجل المرأة فى المجتمع المستبد فيملأ بية بجوارى بيض وسود، ويزوجات متعددة ويطلقهن بلا سبب، ويأكلن ما فضل منه، ويعين لهن رقيباً على أعراضهن كالأغا، وسجنها فى منزلها، لا تخرج إلا إلى القبر، وعزلها عن الحياة العامة. تحرير المرأة إذن هو القضاء على الاستبداد. أما الحجاب فهو دخيل على الإسلام بدليل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. فالعفة المعنوية والجسدية تتحقق بالتربية العقلية والبدنية وليس بالغطاء والعزل. أما تعدد الزوجات فقد ارتبط بظاهرة انتشار الرق. وهو يدل على احتقار شديد للمرأة غير طبيعى للرجل، ولا ترضى امرأة أنن تشاركها امرأة أخرى فى زوجها.

أما فى الكتاب الثانى «المرأة الجديدة» فقد اعتمد قاسم أمين على المنهج العلمى الحديث. فناقش العديد من المعتقدات والمسلمات الشاعة عند المسلمين عن المرأة مثل الزعم بأنها مخلوق ناقص العقل والتفكير، ضعيف العزيمة والقدرة على مقاومة الشهوات. إذ تثبت الفزيولوچيا أن المرأة مساوية للرجل فى مواهبه وقدراته. كما يثبت علم النفس أن عزل المرأة وحبسها داخل المنزل يسبب لها أمراضاً نفسية واجتماعية، ويعرضها إلى ضعف الاعصاب وهزال الشخصية. ولا بديل عن حرية المرأة والتى تكون السبيل إلى تقوية شخصيتها بالرغم من الأثار الجانبية التى قد تحدث نتيجة لهذه الحرية. فالحرية هى استقلال الإنسان فى فكره وإرادته وعمله.

وقد أحدثت آراء قاسم دويا فى الأوساط الثقافية فى مصر. ورد عليه عبد المجيد خيرى

فى «الدفع المتين على تحرير المرأة»، ومحمد طلعت فى «فصل الخطاب فى المرأة والحجاب» على «المرأة الجديد». ومنع قاسم أمين من دخول البلاد العثمانية. وتولت مجلاتها الرد عليه.

وكان جميل صدقى الزهاوى من دعاة تحرير المرأة ونبذ الحجاب فى مقاله «دفاعاً عن المرأة» فى جريدة المؤيد. استعرض فيه دور المرأة كأم وحقوقها كزوجة والتى نص عليها الإسلام. وهاجم تسلط الرجل على المرأة وارجعه إلى كون الطلاق بيده وإلى قانون الميراث وإلى تعدد الزوجات وإلى الحجاب. وطالب برفع الحجاب فى «مساوئ الحجاب» ورد عليه محمد سعيد النقشبندى فى «السيف البارق فى عنق المارق». وفصلته الحكومة العثمانية عن مدرسة الحقوق ببغداد.

وكثرت المجلات النسائية التى تدعو إلى تحرير المرأة مثل: «الفتاة»، «أنيسة الجليس»، «العائلة»، «المرأة»، «شجرة الدر»، «فتاة لبنان». وكثر انشاء المدارس لتعليم البنات فى الشام ومصر. والعجيب أن ينشأ تيار آخر من داخل التيار العلمى الليبرالى يبين الخلاف الفزيولوجى بين الرجل والمرأة، وبالتالى عدم مساواتهما فى الحقوق الاجتماعية. ويمثل هذا التيار شبلى شميل. فالمرأة أقل من الرجل جسماً وحجماً، وبالتالى أقل منه قدرة ونشاطاً. وأيده فى ذلك يوسف شاخت منتهياً إلى أن حقوق المرأة تختلف بطبيعتها عن حقوق الرجل نظراً لاختلاف واجبات كل منهما والقدرة والأهلية على الأثبات لهذه الواجبات.

والعجيب أن ينشأ من خلال هذا التيار العلمانى الغربى من يدعو إلى انشاء الأمة القبطية فى مصر واتجاه طائفى مستقل عن الاتجاه الوطنى على يد بعض المثقفين الاقباط. وانشأ ميخائيل عبد المسيح صحيفة «الوطن» فى ١٨٧٧، مرة كل ثلاثة أيام ثم أصبحت يومية فى ١٩٠٠. ثم أشرف عليها جندى إبراهيم، وانشأ تادرس شنددة صحيفة «مصر» عام ١٨٩٥. وأصبحت هاتان الصحيفتان لسان حالة الأقباط فى مصر، أمة مستقلة، من سلالة الفراعنة وسكان البلاد الأصليين ثم تأسست جمعية الاصلاح القبطية فى ١٩٠٨ من أجل توثيق عري المحبة بين العناصر التى تتألف منها الأمة المصرية والدفاع عن حقوق الاقباط.

وبعد سقوط الخلافة فى ١٩٢٤ كتب على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» فى ١٩٢٥ داعياً إلى فصل الدين عن الدولة، وأن سلطة الرسول كانت دينية وليست سياسية، داعيا إلى علمانية الدولة. ففصل من منصبه كقاضى فى المحكمة الشرعية. كما كتب خالد محمد خالد فى ١٩٥١ «من هنا نبدأ»، داعياً أيضاً إلى فصل الدين عن الدولة. ورد

عليه محمد الغزالى فى «من هنا نعلم». واستمر هذا التيار عند لويس عوض وحسين فوزى وغالى شكرى تأصيلاً للعلمانية فى الليبرالية الغربية.

وقد ظهرت الماركسية أيضاً باعتبارها أحد اشكال الفكر السياسى والاجتماعى الغربى وامتداده فى مصر. بدأت على يد سلامة موسى، وعبد الله عنان. وساهم فيها بعض اليهود الأجانب فى مصر مثل هنرى كورييل. وفى نفس الوقت حاول البعض الآخر تأصيل الماركسية فى التراث الإسلامى وبيان عناصره التقدمية والاشتراكية مثل عبد الرحمن الشرقاوى. ومن ثم أخذ التيار الذى يدعو إلى العدالة الاجتماعية منحنين: إسلامى ومسيحى غربى. الأول يمثله الطهطاوى وأحد فارس الشدياق وعبد الرحمن الكواكبى وجمال الدين الأفغانى والشيخ على يوسف ونسسيب أرسلان والثانى يمثله معظم الماركسيون العرب.

وانتهت العلمانية المعاصرة إلى الدخول فى صراع حاد مع الحركة السلفية المعاصرة الأولى ما انتهت إليه الليبرالية والقومية والماركسية، والثانية ما انتهى إليه الاصلاح الدينى، فى صراع مرير بين الأخوة الأعداء إلى حد التكفير والتخوين المتبادلين.

٩ - الموقف من التراث القديم

التواصل والانقطاع والانتقاء أم اعادة البناء؟

يدور الفكر العربى الحديث فى جبهات ثلاثة غير متساوية الاضلاع نظراً لطول جبهة عن أخرى، اتساعاً فى الثقافة، وعمقاً فى التاريخ. فالجبهة الأولى هى الموقف من التراث القديم الذى مازال حياً فى نفوس الناس، يعطيهم تصوراتهم للعالم ويمدهم بموجهات للسلوك. ماذا نفعل فى هذا المخزون النفسى الفسيح الذى يسيطر على الناس والثقافة؟ نستمر معه، ونتأثر به، نتركه يفعل فينا ويوجهنا أم نقطع عنه وتنفصل منه ونجد البديل فى ثقافة عصرية وفكر حديث، الحالة الراهنة للعلم فى العالم، الحداثة؟ وهل هناك موقف ثالث لا يتواصل مع القديم ولا ينقطع عنه بل ينتقى منه الأصلح والأفضل والأكثر تحقيقاً لمتطلبات العصر؟ وهل يمكن الاتفاق على مثل هذه المتطلبات وايجاد معايير للانتقاء؟ أم أن كل انتقاء سيكون قائماً على الهوى والمزاج والمصلحة الفردية أو الطبقية وليس بالضرورة المصلحة العامة؟ وهل يمكن تصور موقف رابع يتجاوز التواصل والانقطاع والانتقاء إلى اعادة البناء بحيث يكون دافعاً لتحقيق متطلبات العصر وليس عائقاً على مواجهة التحديات الرئيسية فيه؟

وتمتد هذه الجبهة عمقاً فى التاريخ إلى ما يزيد على أربعة عشر قرناً لما كان التراث الإسلامى هو المخزون الحى المباشر فى الوعى الثقافى. وقد يمتد إلى ما وراء ذلك فى التراث القبطى أو الفرعونى. والحقيقة أن هذا الامتداد فى التاريخ ليس على التبادل أو التناقض. إذ يقوم كل تراث لاحق على التراث السابق يؤكده ويطوره فى دوائر متداخله أو فى طبقات بعضها فوق بعض كالهرم المدرج. جوهرها واحد وهو التوحيد وارتباط الروح بالجسد، والسماء بالأرض، والله بالعالم. تجعل العمل الصالح فى الدنيا أساس الحساب والعقاب فى الآخرة.

كما تتفاوت هذه الثقافة اتساعاً فى طبقات المجتمع المختلفة. فهى أكثر اتساعاً فى الثقافة الشعبية لدى جماهير الناس وأقل اتساعاً عند ثقافة النخبة لدى الأقلية التى زاحمتها الثقافة الغربية فحلت محلها أو قلصت فاعليتها فى دائرة الحياة الخاصة، فى علاقة الإنسان بربه أو فى التقاليد والأذواق الفنية فى طريقة المعاش والأسلوب العربى وليس فى علاقة الإنسان بمجتمعه أو بعالمه، هذه العلاقة التى يحكمها العلم الحديث وتوجها الثقافة العصرية.

كما تمتاز هذه الثقافة بأنها تعبر عن الهوية، تصدر من الأنا، اليفة، قريبة من الناس، مكتوبة بلغتهم، سهل الاقناع بها، يربى الناس عليها، وتنشرها أجهزة الاعلام. بل تتحول إلى مقدس لا يمكن النيل منه. وتصبح سلطة متحكمة فى القيم والسلوك لا يجرؤ أحد على نقدها أو التساؤل حولها وامكان تغييرها.

والموقف الأول الذى يأخذه الجيل الحالى من حركة الاصلاح الدينى هو التواصل معه والاستمرار فيه. فلا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها. يبدأ دفاعاً عن التراث ابتداء من مصادره الأولى فى االكتاب والسنة، والتزاماً بأهل السلف أحمد بن حنبل، وابن تيمية وابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب وكأن التراث غاية فى ذاته وليس وسيلة لتطوير الواقع وتغيير حياة الناس. يبدأ من النص لا من الواقع، وبتطبيق الشريعة بصرف النظر عن تأسيسها فى المصالح العامة، والمصلحة أساس التشريع. يأخذ التراث كله بلا تمحيص ولا تدقيق ولا اختيار، وكأن التراث وحده واحدة لا تمايز فيه بين تياراته المختلفة بل والمتعارضة نظراً لأن التراث هو العاكس للصراعات الاجتماعية والسياسية، كل قوة سياسية تفرز تراثها أى أيديولوجيتها بل أنه يستأنف تراث الاشاعرة وهو تراث الدولة منذ أن جعل الغزالى الاشعرية العقيدة الرسمية للدولة فى القرن الخامس الهجرى. ولما كان التيار الإسلامى الحالى من

المعارضة السياسية كان التناقض فيه هو أنه يمارس المعارضة بعقائد السلطة السياسية مما يجعله يسلك كسلطة بديلة. يرفض الحوار والوصول إلى حلول مشتركة بين باقى التيارات الفكرية الليبرالية والقومية والماركسية والعلمية العلمانية لأنه يمتلك الحقيقة. فهو التيار الكامل الشامل. ولا يحتاج إلى تعاون مع جزئيات معظمها مستورد من الخارج. ويقوى هذا الموقف صعوبة الأمر الواقع، واشتداد الأزمات فيه فيضطر المواطن إلى أن يجد حماية فى التراث والتشبث به والاحتماء تحته، فلعله يجد قارباً للنجاة وسط هذا الخضم المتلاطم من الامواج العانية. وتكون النتيجة الاصطدام بالسلطة وتكفير المجتمع، والبداية من جديد التى نقطة الصفر، أكثر محافظة وأشد انغلاقاً يوماً بعد يوم نظر لاشتداد أزمات الواقع وتعثر الأيديولوجيات العلمانية للتحديث.

وما أسهل أن يولد هذا الموقف الدفاعي عن التراث القديم الذى يقوم على التواصل بين الماضى والحاضر لدرجة ابتلاع الماضى للحاضر كله أن يولد موقفاً مضاداً هجومياً على التراث القديم يقوم على الانقطاع بين الماضى والحاضر لدرجة ابتلاع الحاضر للماضى كله. وهو موقف التيار العلمى العلمانى فى الجيل الحالى. فالتراث بالنسبة له مضى وانقضى، عهد فات، علوم قديمة تجاوزتها العلوم الحديثة، علوم دينية أخلاقية تجاوزتها العلوم الطبيعية والاجتماعية. لكل جيل اجتهاده، ولكل عصر علومه. ولما تبدلت الأجيال وتغيرت العصور تتبدل العلوم وتتغير الاجتهادات. بل أن الارتباط بالقديم والتواصل معه يضر بمصلحة العصر وبمناهج التربية وبعمل العقل. هناك ثقافة عالمية واحدة هى الثقافة الغربية، وعلم طبيعي واحد هو العلم التجريبى الذى نشأ فى الغرب، وربما مدينة واحدة هى المدينة الأوربية. كل حضارة تتطور نحو الغرب، فى نموذجه ومساره.

والحقيقة أن هذا الموقف الذى يقوم على الانقطاع مع الماضى والتواصل مع الغرب يغفل أن الماضى أحياناً يكون أكثر حضوراً من الحاضر، مادام حياً فى وجدان الناس، وأن الغرب قد لا يكون حاضراً إلا فى عقول النخبة. أن الانقطاع عن الماضى بدعوى الحداثة إنما يحدث هزة فى الوعى القومى، قديم فى الأعماق وحديث على السطح. وسرعان ما يتناثر السطح إذا ما انتفضت الاعماق، وتنتهى الحداثة، ويعود الوعى القومى أصولياً محافظاً كما هو الحال الآن فى معظم البلاد العربية والإسلامية بدليل مصر وتونس والجزائر وتركيا بل وفى كثير من البلاد الأوربية فى أوربا الشرقية بل وفى الاتحاد السوفيتى قديماً. يتخلى هذا الموقف عن الأصل ويتمسك بالفرع، يترك ماله ويأخذ ما ليس له، يضحى بالأنا فى

سبيل الآخر، ويقضى على الابداع الذاتى من أجل التقليد الخارجى. يعطى الأنا أقل مما تستحق، ويعطى الأخر أكثر مما يستحق. يرفض تقليد القدماء ويقع فى تقليد المحدثين.

أما الموقف الثالث وهو موقف الانتقاء فإنه يختار من القدماء ما هو أصلح للعصر ويلبى حاجاته ويعنى بمطالبه. فإذا كان العصر فى حاجة إلى عقلانية وحرية ومعارضة تم تأصيل ذلك عند المعتزلة فى الحسن والقبح العقليين، وخلق الأفعال، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وإذا كان العصر فى حاجة إلى العقل والعلم تم تأصيل ذلك عن الكندى وابن رشد ضد اشراقيات الفارابى وابن سينا. وإذا كان الناس فى حاجة إلى الدفاع عن المصالح العامة، أمكن استلهام فقه مالك بن أنس وأصول الطوفى التى تجعل المصلحة أساس. الشرع. وإذا ما كان الناس فى حاجة إلى مقاومة واعتراض ظهر الحلاج فى الوجدان مدافعاً عن حقوق الفقراء ضد التواكل والصبر والرضا والقناعة والزهد فلا توجد حاجة حديثة فى العصر إلا ويمكن تأصيلها عند القدماء حتى تنبعث من الداخل وليس من الخارج، فى اطار الشرعية التاريخية للموروث وليس فى اطار اللاشرعية الخارجية للوافد. وأكبر مثل على ذلك الطهطاوى عندما يكتشف مثل التنوير التى يحتاجها العصر عند القدماء وعند المحدثين على حد سواء.

ومع ذلك، قد يقضى هذا الاختيار على تاريخية التراث القديم، ويفصل أجزاءه عن الكل الذى نشأ فيه. فالمعتزلة كانوا أهل السنة الأوائل ضد الشيعة قبل أن ينقلب الاشعرى عليهم ويرتد عن مبادئهم. لهم سياقهم التاريخى. ولا يمكن نقلهم إلى عصر آخر. ومع ذلك يمكن الابقاء على الجذور من أجل الشرعية التاريخية والتواصل الثقافى. كما أنه يبحث عن الحلول فى الماضى، ويكون أقصى جهده هو اعادة الاختيار بين البدائل التى وجدت عند القدماء دون ابداع بديل جديد من وحى العصر. ينتقى مما هو موجود ولكنه لا يضيف إليه شيئاً، وبالتالى يظل الفكر محكوماً بالبدائل القديمة. ومع ذلك قد تكون اعادة الاختيار بين البدائل بداية الاجتهاد ولكنها ليست نهايته.

لذلك قد تكون الضرورة ملحة إلى موقف رابع من التراث القديم يتجاوز المواقف الثلاثة السابقة: التواصل والانقطاع والانتقاء إلى اعادة البناء. ويعنى ذلك أولاً تحليل التراث القديم فى تاريخيته الأولى كيف نشأ، وعن أية قوى اجتماعية وسياسية كان تعبر تياراته واتجاهاته ومذاهبه وفرقه المختلفة. فالتراث تاريخ فى النهاية، واجتهاد أجيال وعصور. ويهدف هذا التاريخ إلى الفهم العلمى للتراث فى نشأته الأولى حتى لا يدخل فى دائرة المقدسات وحتى

يمكن الفكاك منه باعتباره قابلاً للتغير، وليس ثابتاً، نسبياً وليس مطلقاً. ولما كان التراث يرتكن فى شعور الناس على تراث السلطة، الاشعرية فى العقيدة، وليس الاعتزال، والاشراقية فى الحكمة وليس العقلانية، والنصية فى أصول الفقة وليس المصلحة، والأحوال والمقامات السلبية فى التصوف وليس الايجابية كانت مهمة اعادة التراث هو اعادة التوازن فى شعور الناس وثقافة الجماهير بين تراث السلطة وتراث المعارضة العقلانى الاعتزالى والفلسفى، والواقعى الفقهى، والاجتماعى الصوفى حتى تنشأ حركات التغير الاجتماعى من الداخل وليس من الخارج، بتراث الأنا وليس بتراث الغير. فيحدث التغير الاجتماعى من خلال التواصل وليس من خلال الانقطاع، ويقع التراكم التاريخى المتصل دون الوقوع فى الردة والانكسارات والعودة إلى الصفر باستمرار.

ويتضمن اعادة البناء استعمال لغة العصر الإنسانية العقلية المفتوحة بدلاً من اللغة التقليدية القانونية المغلقة القديمة، اللغة التى تسمح بالحوار حول مضمون الكلمات ومعانى العبارات وليست تلك التى تتطلب الخضوع والاستسلام، وتفرض التنفيذ والتطبيق وكأن الأفراد والمجتمعات مجرد آلات تطيع دون أن ينبع التحقيق من طبيعة المثال وحاجات الناس. كما يتضمن تغيير المراكز بحيث يصبح الإنسان والمجتمع محورى الفكر وليس المطلق أو التاريخ. فالعصر عصر الإنسان والمجتمع، ومآسينا فى غياب حقوق الإنسان وتفكك المجتمع. ويتضمن أخيراً تغيير محاور الفكر والحياة، النظر والعمل من المحور الرأسى إلى المحور الأفقى. فبدلاً من أن أدرك العلاقة بين طرفين، بين الأعلى والأدنى، فينشأ المجتمع البيروقراطى والطبقى أدركها بين الامام والخلف بحيث يكون الأعلى هو الامام والأدنى هو الخلف، فينشأ المجتمع الحركى، مجتمع الحرية والعدل والمساواة.

١٠ - الموقف من التراث الغربي

الانقطاع والتواصل والانتقاء أم تأسس علم الاستغراب؟

والجبهة الثانية فى الفكر العربى الحديث هو الموقف من الغرب. وهى جبهة مفتوحة عليه منذ مائتى عام تقريباً منذ قبيل الحملة الفرنسية على مصر. لقد كان الغرب دائماً هو الطرف الرئيسى المقابل للمنطقة العربية منذ اليونان والرومان حتى الحروب الصليبية توجها إلى القلب فى فلسطين والاستعمار الأوربى الحديث التفافاً حول الأرض من البحر إلى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ليس الشرق هو الطرف الآخر للمنطقة العربية نظراً لأواصر الألفة الثقافية والفكرية بين المنطقة العربية وجناحها الاسيوى فى فارس والهند والصين

والملايووأندونيسيا وأواسط آسيا بفضل انتشار الإسلام شرقاً. بل أن الشرق فى تاريخ العرب الحديث كان صديقاً وحليفاً لهم ضد الاستعمار الغربى، وأحد مصادر التحديث والتنمية.

والجبهة الثانية، الغرب، أقل عمقاً فى التاريخ من الجبهة الأولى، قرنان من الزمان مقابل أربعة عشر قرناً. وأقل انتشاراً فى الثقافة، ثقافة الأقلية فى مقابل ثقافة الأغلبية، وأكثرعرضة للنقد أو التجريح، ثقافة الوافد فى مقابل ثقافة الموروث، ومع ذلك أكثر أثراً وفاعلية من خلال التعليم وأجهزة اللاعلام وأساليب الحياة وأنماط الاستهلاك.

وكما أن هناك أربعة مواقف من التراث القديم، هناك أربعة مواقف مشابهة من التراث الغربى. الموقف الأول هو موقف الانقطاع عنه ورفضه لأنه تراث الآخر المخالف، الوافد الذى يمثل خطراً على الموروث وعلى الهوية والذى ينتهى إلى الوقوع فى تقليد الآخر، والتغريب والتبعية وهو موقف الحركة الإسلامية الحالية. وهو موقف يتسق مع النفس، موقف التواصل مع التراث القديم، موقف الانقطاع مع التراث الغربى، استمرار الأنا فى التاريخ من الماضى إلى الحاضر ضد انقطاعها عنه ووضعها فى مسار آخر ليس لها بل ويهددها بالضياع.

وإذا كان هذا الموقف يمتاز بأنه يدافع عن الأصالة ضد التغريب، وعن استقلال الأنا ضد هيمنة الآخر، والأحساس بالمغايرة وهو شرط الابداع إلا أنه أيضاً يرفض التعامل مع الآخر، والانفتاح على تيارات العصر أما من موقف الثقة الزائدة بالنفس الذى يؤدى أحياناً إلى الضرور واحتقار الآخر وعدم تقدير قيمته وأما عن عجز عن التعامل معه وعدم قدرة على فهمه واستيعابه، والإنسان عدو ما يجهل. وكلا الموقفين موقفان انفعاليان يعبران عن أحساس بالعظمة أو احساس بالنقص وليس عن وعى حضارى يقوم على الثقة بالنفس والانفتاح على الآخرين كما كان الحال فى الوعى الحضارى التاريخى القديم. وقد يرجع ذلك إلى نشأة الوعى القديم فى عصر الفتوح والانتصارات ونشأة الوعى المعاصر فى عصر الهزائهم والانكسارات، وقد يكون رد فعل على التغريب وتقليد الآخر فى مقابل «شروق من الغرب» يأتى «ظلام من الغرب».

أما الموقف الثانى فهو موقف التواصل، وهو موقف التيار العلمى العلمانى الذى يرى أن الغرب نمط للتحديث. فالثقافة الغربية أصبحت تعادل الحداثة التى على كل ثقافة اللحاق بها والدخول فى العصر. فلا خصوصية للثقافات ولا محليات للأدب أو الفكر. وكل ثقافة لا تلحق بالعصر تنزوى فى أقبية التاريخ. هناك ثقافة عالمية واحدة، ثقافة العلم والتكنولوچيا، ثقافته المدينة والعمران. وهو موقف متسق مع النفس، فالانقطاع مع التراث يولد اتصالاً مع الغرب.

وإذا كان لهذا الموقف ميزة وهو الانفتاح على الآخر واللحاق بالعصر إلا أن اضراره كثيرة. فالثقافة بطبيعتها خاصة تعبر عن شعب ووطن وتاريخ، والثقافة العالمية وهم من صنع أجهزة الاعلام أو من واقع السيطرة عليها. هى ثقافة المركز وليست ثقافة المحيط، الثقافة الأوربية وليست ثقافة الشعوب فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ومن ثم تنزوى الخصوصيات لصالح ثقافة واحدة، هى الثقافة الغربية، ثقافة المركز، وتنشأ ظواهر التغريب فى ثقافات المحيط، وتنشأ الازدواجية فى الثقافة يلحقها شقاق فى السياسة، حرب بين الأخوة الأعداء، السلفية والعلمانية، أنصار التواصل مع القديم والانقطاع عن الجديد، وانصار الانقطاع مع القديم والتواصل مع الجديد. وتكون الشعوب هى الخاسرة. فهى لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء. تريد الابقاء على الشرعيتين معاً، ثقافة الماضى وثقافة الحاضر، ويقوم الحكام بلعبة ضرب هؤلاء بأولئك مرة وضرب أولئك بهؤلاء مرة من أجل السيطرة واضعاف القوتين الرئيستين للمعارضة فى الحياة السياسية.

والموقف الثالث هو موقف الانتقاء من التراث الغربى، ما يعبر عن حاجاتنا العصرية ومطالبنا فى التقدم والنهضة. وهو موقف الفكر الليبرالى والقومى والماركسى. وهو موقف متسق أيضاً مع النفس إذ له موقف الانتقاء أيضاً من التراث القديم. ومن الظلم اتهام هذا الموقف بالتوفيق أو التلفيق لأنه موقف صحيح من حيث النوايا، عدم التضحية بالشرعيتين، شرعية الماضى وشرعية الحاضر، والاعتراف بأن موقف الفكر حالياً هو أنه «عربى بين ثقافتين». كما أن مقاييس الانتقاء تعبر عن احتياجات العصر ومطالب من عقلانية وتقدم وحرية ومساواة وعدالة اجتماعية وعلم وعمران. يحافظ على التواصل مع القديم، وينفتح على الجديد. ولكن الذى ينقص هذا الموقف هو النظرة النقدية للقديم وللجديد معاً. إذ أنه لا يختار من الأثنين إلا الورود المتفتحة مجتثاً أياها من جذورها. هو أقرب إلى العمل الفنى والابداع الفكرى منه إلى التغير الاجتماعى والتحول إلى قوى اجتماعية تتجاوز ابداع النخبة المثقفة التى تمتلك الثقافتين وتجمع بين الحكمتين. وعادة ما يكون الانتقاء جزئياً فى كلتا الثقافتين وبالتالى يتم نزع الجزء من الكل دون أدراك مكونات الكل وحركته الداخلية. وأحياناً يبدو أن الاختيار يتم فى التراث الغربى ثم يبدو التراث القديم تبريراً وتأصيلاً له. ويبدو ذلك فى عناوين هذه الاجتهادات مرة باستعمال الإسلام مثل الشخصانية الإسلامية، الاشتراكية الإسلامية، ومرة باستعمال العرب مثل الماركسية العربية، القومية العربية، الوجودية العربية، الإنسانية العربية، البنيوية العربية، ومرة باستعمال الوطن مثل الشيوعية الوطنية.

أما الموقف الرابع فإنه يحاول تطوير موقف الانتقاء من الغرب واكماله بتصور نقدى له ورده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على اسطورة الثقافة العالمية وتحجيم ثقافة المركز من أجل افساح المجال لتمدد ثقافة الاطراف والخروج عن عزلتها وحصارها وتطويرها تطوراً طبيعياً كما تم تطوير ثقافة الغرب ونقلها من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة. فالثقافة الغربية ثقافة محلية مثل باقى الثقافات. أتيح لها الذيوع والانشار نظر لسيادة الغرب فى العصور الحديثة ومواكبة الثقافة لهذه السيادة تعبيراً عنها وخدمة لها. لها تاريخها، مصادرها وتكوينها. ولها بنيتها ورؤيتها للعالم، ولها مسارها، ماضيها ومستقبلها.

تمتد جور الثقافة الغربية إلى الشرق القديم، إلى مصز القديمة عبر اليونان وإلى فارس والهند عبر اللغات الهندية الأوربية، وإلى الصين عبر طريق الحرير. هذا المصدر الشرقى ضربت مؤامرة الصمت حوله حتى تبدو الثقافة الغربية خلقاً اصيلاً، ابدعاً عبقرياً على غير منوال أو مثال سابق. ولها مصدراها المعلنان، المصدر اليونانى الرومانى، والمصدر اليهودى المسيحى، ثم تغلب الرومانى على اليونانى، والحس على العقل، والقوة على الحكمة، والخاص على العام نظراً للأساس العرقى للوعى الأوربى. كما تغلبت اليهودية على المسيحية منذ تكوين الأناجيل حتى الرؤية للعالم عندما تحول الوعى الأوربى إلى وعى مركزى خاص، باقى الشعوب فى خدمته، كل العالم له. النصر، والغنم، والأرض، والمدينة، والمعبد، والهيكل، كل ذلك له. أما مصدر االبيئة الأوربية نفسها والوعى الأوربى نفسه القبلى الوحشى المزاجى القائم على العنف والسيطرة كما يبدو ذلك فى الأساطير الجرمانية القديمة فحوله أيضاً مؤامرة صمت لصالح الوعى المثالى، العقلانية والتنظير.

وقد تكون الوعى الأوربى عبر التاريخ فى عدة مراحل تختلف فيما بينها طولاً وقصراً: عصر آباء الكنيسة من القرن الأول حتى القرن السادس حيث تنشأ العقائد على النمط الأفلاطونى الاشراقى اليونانى، وتحسم الكنيسة فى القرن الرابع الخلاف حولها وتقنن العهد الجديد، ثم من القرن السابع حتى القرن الثالث عشر، عصر الفلسفة المدرسية المبكرة أو المتأخرة حيث يتم اعادة عرض العقائد المسيحية ابتداء من الفلسفة الأرسطية. وفى أواخر هذه الرحلة يتم نقل التراث الإسلامى العربى، العقلانى العلمى من العربية إلى اللاتينية، وتصبح أحد مكونات النهضة الأوربية الحديثة.

وتبدأ المرحلة الحديثة للوعى الأوربى ابتداء من القرن الرابع عشر وعصر الاحياء أى العودة إلى الآداب القديمة ، ثم القرن الخامس عشر عصر الاصلاح الدينى، ثم القرن

السادس عشر عصر النهضة، ثم العقلانية فى السابع عشر، ثم التنوير فى الثامن عشر، ثم الوضعة العلمية فى التاسع عشر ثم الوجودية وأزمة القرن العشرين. يبدأ الوعى الأوربى الحديث ببؤرة واحدة وهى الوعى واثباته بالفكر، أنا أفكر فأنا إذن موجود فى القرن السابع عشر. ويخرج منه تياران متباعدان، العقلانية والتجريبية. ثم يقتربان فى القرن العشرين فى الوعى من جديد، باعتباره ذاتاً وموضوعاً، تفكيراً وموضوع التفكير. وبالتالى تنتهى ملحمة الوعى الأوربى من البداية إلى النهاية.

وقد خلق تاريخ الوعى الأوربى بنية له تقوم على وضع الموضوع فى صورة اشكال يقوم على تناقض بين طرفين، وتكون الحقيقة فى أحدهما: عقلانية أم تجريبية، نظر أم عمل، فرد أم جماعة، رأسمالية أم اشتراكية، ليبرالية أم دكتاتورية، مثالية أم مادية؟ ويختار الوعى الأوربى أحد الطرفين من المذهب، ثم ينقده ويختار الطرف الأخر فينشأ المذهب المضاد. ثم يحاول الجمع بين الطرفين فى مذهب ثالث، مرة آلياً ومرة عضوياً. ثم ينفك الجمع حتى تعددت الآراء، وكثرت المذاهب، وتكافأت الأدلة. وانتهى الوعى الأوربى إلى النسبية، والشكية ثم إلى العدمية بعد أن غابت الحقيقة المطلقة الشاملة.

وفى نفس الوقت الذى يعلن فيه الوعى الأوربى نهايته يبدأ وعى جديد فى العالم الثالث يتكون ويتشكل، يحمل مثلاً جديدة للإنسانية لا تتكسر على حدود الشعوب والأوطان ولا تتحقق بمعايير مزدوجة، بطريقة داخل المركز وبطريقة أخرى خارجه. ومن ثم يكون المستقبل كاشفاً عن نهاية وعى وبداية آخر، نهاية ريادة لحضارة وبداية ريادة لحضارة جديدة.

١١ - الموقف من الواقع

التبرير والرفض والانعزال أم التنظير المباشر للواقع؟

والموقف من الواقع هو الجبهة الثالثة والأخيرة فى الفكر العربى الحديث. وهى جبهة لا نصية، لا تتكون من نصوص مدونة بل الواقع نفسه، العالم الخارجى، الواقع الاجتماعى الذى يحاول كل نص وصفه أو التعبير عنه. وهو الدافع على رفض أو قبول أو انتقاء أو اعادة بناء التراثين القديم والغربى. هى الجبهة اللامرئية، المسكوت عنها. هى مصدر النص. وإذا وسعنا مفهوم النص إلى العلامة أو الاشارة يكون الواقع المباشر نصاً. وهو الحاضر الغائب، حاضر لأن كل المفكرين يبدؤون به وغائب لأنه فى وعى المفكر لا يُعلن عنه. وهو أعرض الجبهات فكل شيء يخرج من الواقع، سواء كان الواقع التاريخى، التراث القديم أو

التاريخ الواقعى للتراث الغربى. وأحياناً تعادل هذه الجبهاتت الثلاثة أبعاد الزمان الثلاثة: الماضى والمستقبل والحاضر. فالتراث القديم هو الماضى، والتراث الغربى هو المستقبل، والواقع المباشر هو الحاضر. ومن ثم يكون الاشكال الرئيسى فى الفكر العربى الحديث هو أشكال الزمان والتطور والمسار التاريخى.

وأول موقف للفكر العربى الحديث من الواقع هو التبرير، تبرير النظم القائمة، وتبرير الوضع القائم لأن وظيفة العقل هى تبرير المعطيات السابقة سواء كانت فى العقائد الدينية أم فى النظم الاجتماعية. يكون التبرير للنظم الاقطاعية لأن الاقطاعى قادر على الانتاج الشامل دون تفتيت الحيازات. ويكون تبرير النظم الرأسمالية لأنها تعبر عن حرية الفرد ونشاطه. ويكون تبرير النظم الليبرالية لأن الحرية حق طبيعى للإنسان. وفى نفس الوقت يمكن تبرير النظم الاشتراكية دفاعاً عن العدل والمساواة درءاً للظلم والاستغلال. ويمكن تبرير الحرب بأنها دفاع وأنها رد للاعتداء. ويمكن تبرير السلام لأنه أكسب للشعوب وأفيد من الحرب. العقل هنا تابع للمصلحة وللطبقة وللنظام السياسى وللعقيدة الدينية. تغيب وظيفة العقل فى النقد والتحليل ودوره فى التغيير والتطوير، ويصبح مجرد أداة للاستخدام، وخادم لسيد آخر غيره. وهذا موقف السلفيين من التراث القديم وموقف العلمانيين من التراث الغربى وموقف فقهاء السلطان من السلطة السياسية.

والموقف الثانى هو موقف الرفض والتمرد والغضب. كل شىء فى الواقع مرفرض، غير شرعى، عدمه أفضل من وجوده. بين العقل والواقع فصام وتناقض. الواقع غير معقول، وبديله العقل الذى يفرض نفسه على الواقع. هنا يؤدى العقل وظيفته فى الرفض إلى درجة رفض نفسه. فالواقع هو الوجه الآخر للعقل. وميزة هذا الموقف هو الشجاعة الأدبية والحمية ولكن العيب هو الهدم الشامل حتى يقضى على الواقع الذى يراد تغييره فلا يبقى شىء للتغيير. وهو موقف انفعالى غاضب متأزم، يحتاج إلى علاج وتهدئة ومزيد من التأقلم والتكيف. العقل قبول ورفض، رضا وغضب، أخذ وعطاء وإلا تحول إلى انفعال.

هذا هو موقف العلمانية من التراث القديم، ورفض السلفيين للتراث الغربى ورفض الراديكاليين للنظم القائمة. وعادة ما يكون الرفض والبديل فى الذهن. وكثيراً ما يكون الرفض للهدم تعبيراً عن أزمة نفسية دون أن يكون البديل فى الذهن.

أما الموقف الثالث فهو الانعزال كلية عن الواقع، لا تبريراً ولا رفضاً بل نفوراً أو تعففاً. فالواقع أليم والتعامل معه يحتاج إلى مقدرة فائقة لا يمتكلها كل الناس. لذلك يتم

الهروب منه والانعزال عنه أما باللجوء إلى المخدرات أو إلى الدين أو إلى الهجرة خارج البلاد أو إلى الموت غماً وكمداً كما حدث لعديد من الشعراء وهم أكثر الناس حساسية.

هذه المواقف الثلاثة لا تؤدى إلى تغيير الواقع أو حتى إلى فهمه بل تدل على عدم نضج فى التعامل معه. وهنا تأتى أهمية الموقف الرابع الذى يقوم على التنظير المباشر له بعد العيش معه وتجربته وادراك مكوناته والأحساس به ثم محاولة فهمه والتعبير عنه دون الاعتماد على قال فلان أو علان، من التراث القديم أو من التراث الغربى. فالأفكار الجاهزة والرؤى المسبقة تعمى عن ادراك الواقع وتزيف مضمونه. أما العيش فى الواقع والأحساس به على البراءة الأصلية فإنه السبيل إلى فهمه وادراكه، ثم التنظير المباشر له دون فرض أية مذاهب مسبقة عليه. فالمذهب أقل عمقاً واتساعاً من الواقع نفسه، والواقع أكثر غنى وثراء من المذاهب المسبقة كلها. ويعنى التنظير المباشر للواقع عيش الواقع أولاً ومدى التناقضات فيه وامكانيات تغييره وتثويره وادراك مراحل تطوره، ماضيه وحاضره ومستقبله، ثم التفكير فى كيفية ذلك تلقائياً بديهياً. فالتجربة الصادقة تعادل البداهة العقلية.

ويمكن معرفة مكونات الواقع عن طريق الاحصائيات والجداول والاستبيانات والمقابلات والملاحظة الكيفية والتجربة المشتركة وغير ذلك من وسائل البحث الاجتماعى وأدواته حتى لا تكون معرفة الواقع مجرد معرفة انطباعية جزئية أو هامشية. ثم بعد ذلك يتم تحليل هذه المادة الكمية بطرق كيفية ورسوم بيانية ومنحنيات تبين مسار الواقع واتجاهاته المختلفة عند مختلف طبقاته الاجتماعية ومستويات الوعى فيها.

ولما كان كل بحث علمى فى حاجة إلى عدة فروض يقوم عليها ويُبدأ منها ثم يتم التحقق من صدقها فإن أصول التراث الذى يقوم عليها مثل القرآن الكريم يمكن أن يمد الباحث بمثل هذه الفروض عن تغيير السلوك الأخلاقى عند الناس أو قوانين الحراك الاجتماعى أو قوانين التاريخ البشرى أو تكوين الطبيعة وعالم النبات والحيوان والإنسان أو أعمار الأرض. والحقائق المعطاة هى نفسها الحقائق المكتشفة. والحق لا يعارض الحق بل يوافقه ويشهد له كما يقول ابن رشد.

ويتكون الواقع المعاش فى عصرنا من تحديات سبعة. والتحدى يجمع بين القضية والأزمة، بين الموضوع والمعاناة، بين البحث والتحرر، بين الفكر والكرامة. وهى سبعة.

الأول تحرير الأرض وفى مقدمتها فلسطين. وهو تحد يعانى منه جيلنا منذ حوالى نصف قرن، يجمع بين الخاصة والعامة، بين الحاكم والمحكوم، بين مختلف التيارات الفكرية

والقوى السياسية. ولما كان الواقع يفرض نفسه على التراثين، القديم والغربى، فإنه يمكن تأصيل الأرض فيهما معا. ففى التراث القديم «اله السموات والأرض»، «رب السموات والأرض»، «وهو الذى فى السماء اله وفى الأرض اله». ومن ثم لا يكفى النظر إلى السماء ورفع الاكف بالدعاء ولكن أيضاً النظر تحت القدمين لرؤية الأرض وأحوالها. وبهذه الطريقة يمكن ابراز الأرض فى الوعى القومى كوجه آخر للألوهية. ومن التراث الغربى يمكن ابراز وترجمة وعرض وتمثل كل مذاهب الأرض والعودة إلى الارحام التى منها نشأت الصهيونية ذاتها بالربط بين الشعب والأرض أو الروح والأرض أو التاريخ والأرض.

والثانى تحرير المواطن والدفاع عن حريته وحقوقه فى مقابل قهره وتعذيبه وانتهاك أبسط حقوقه الإنسانية، والتأكيد على حرية الفكر والقول والسلوك. ثم يتم اسقاط ها التحدى على التراثين القديم والغربى. فنجد فى التراث القديم أن شعار يقظة الوعى هو «لا إله إلا الله» فعلان شعوريان، الأول نفى وسلب «لا إله» والثانى اثبات وايجاب «إلا الله». فالمواطن يبدأ بفعل النفى حتى يتحرر شعوره من كل الآلهة المزيفة فى عصره، المال، المنصب، الشهرة، الجاه، الغرور، الجنس، السلطة حتى يفسح المجال للتنزيه والولاء لمبدأ واحد عام وشامل يتساوى أمامه جميع البشر. وهناك آثار عديدة تحث على حرية الفكر مثل «لا اكراه فى الدين» وعلى حرية القول «الساكت عن الحق شيطان أخرس»، «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وحرية السلوك فى حرية الانتقال والهجرة والسعى من أقصى الأرض إلى اقصاها.

والثالث العدالة الاجتماعية واعادة توزيع الدخل القومى على الناس بما يحقق أكبر قدر من المساواة. ففى هذه الأمة أغنى أغنياء العالم، وأفقر فقراء العالم. ويمكن قراءة التراثين القديم والمعاصر بناء على هذا المطلب. ففى التراث القديم «والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم»، «كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم»، الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ (الزراعة) والنار أى الصناعة وكل الأدبيات عن العدالة الاجتماعية فى الإسلام والاشتراكية فى الإسلام التى ازدهرت فى الستينات وفى التراث الغربى كتراث الماهب الاشتراكية على جميع أنواعها، المسيحية والطوباوية والتعاونية والديموقراطية والعلمية.

والرابع هو وحدة الأمة ضد التجزئة والقبلية والطائفية والحروب الأهلية. فقد كانت هذا المنطقة التى نعيش فيها واحدة منذ اقدم العصور بأسم مصر أو فارس أو روما أو اليونان أو الإسلام أو العروبة. إذا توحدت قويت وإذا تجزأت ضعفت. وفى التراثين الماضى والحاضر

عناصر مقومة وفعاله فى هذه الوحدة «وهذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون» فوحدة الأمة تعبير عن وحدة الألوهية. وفى التراث الغربى هناك فلسفات عديدة فى الوحدة مثل الهيجلية التى كانت وراء وحدة المانيا، والمثالية الايطالية التى كانت وراء وحدة ايطاليا، والتنوير الفرنسى الذى كان وراء الوحدة الأمريكية.

والخامس هو التنمية المستقلة ضد مظاهر التخلف والاعتماد على الخارج فى الغذاء والكساء والسلاح والعلم. هى التنمية التى تعتمد أساساً على الذات، على الموارد الطبيعية والاستثمارات الداخلية والتى تبدأ بخطط للتنمية لصالح الأغلبية. وفى التراثين القديم والحديث مقومات عديدة لهذه التنمية المستقلة مثل صورة الطبيعة فى القرآن الكريم، الخضراء التى ينزل عليها الماء فتنهتز وتربو وتنتج من كل زوج يهيج، والمعادن والبأس الشديد، ونحت الجبال بيوتاً، وركوب الفلك، والكدح فى العالم، والدعوة إلى العمل. وفى التراث الغربى، ما أكثر أدبيات التنمية والتخطيط والاعتماد على الذات والمشاركة الشعبية وتنمية الموارد والادخار والاستثمار.

والسادس الدفاع عن الهوية والأصالة ضد التغريب والتبعية. فإن الهوية هى موطن الابداع، والتبعية تؤدى إلى التقليد. وقد كان أحد أسباب انتشار الحركة الإسلامية المحافظة فى عصرنا هو الدفاع عن الهوية ضد التقليد والتغريب والتبعية. وكان أحد أسباب سيطرة الاستعمار علينا هو خلق طبقة أو أقلية تدين لثقافته ونموذجه بالولاء. وفى التراثين عناصر عديدة يمكن الاعتماد عليها للدخول فى هذا التحدى. ففى التراث القديم هناك رفض التبعية والتقليد وتمسك بالهوية والأصالة «لكم دينكم ولى دين». كما أن إيمان المقلد لا يجوز، والتقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. وفى التراث الغربى رفض للتقليد وللقديم. بل أن التجربة الغربية كلها منذ عصر النهضة هو نقد القديم والدفاع عن الجديد. وقد أصبحت الهوية من أهم الموضوعات فى العلوم الاجتماعية.

والسابع والأخير تجنيد الناس وحشد الجماهير . فقد كانت أحد أسباب فشل عمليات التغير الاجتماعى وضعف القوى السياسية عدم مشاركة الجماهير فيها وسلبيتها عنها لأنها كلها تتم بقرارات فوقية وباختيارات سياسية ومذهبية للسلطة السياسية. وفى التراثين تراثنا وتراث الآخر أدبيات عديدة فى المشاركة الشعبية. ففى تراثنا درس الكواكبى من قبل قضية الفتور واللامبالاة. وفى أصول التراث الأولى الدعوة إلى تحمل الأمانة أى الرسالة التى لم

تتحملها السماوات والأرض والجبال واشفقن منها وأبين أن يحملنها وحملها الإنسان. وفى التراث الغربى دروس عديدة للمشاركة الشعبية فى الحفاظ على النظام الديموقراطى.

١٢ - المشاريع العربية المعاصرة : المغرب العربي

فى هذه الحلقات الثلاثة الأخيرة من دروس الفكر العربى الحديث، وبعد التعرض فى الحلقات السابقة للتيارات الرئيسية الثلاثة: الاصلاح الدينى والعلمى والعلمانى، والليبرالى- القومى، سواء فى منطلقات كل تيار وبداياته الأولى أو فى نهاياته ونتائجه الأخيرة، وكذلك بعد التعرض للجهات الثلاثة الرئيسية: الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربى، والموقف من الواقع المباشر نبدأ فى هذه الحلقات الثلاثة الأخيرة برصد أهم المشاريع العربية المعاصرة لمفكرين عرب مازالوا موجودين بيننا حتى يعلم الجيل الحالى من الطلبة والطالبات من يقرأون ومع من يتحاورون، ومن يطورون.

وقد أزدهرت المشاريع العربية المعاصرة فى المغرب العربى، خاصة فى المغرب الأقصى، وفى الشام خاصة فى سوريا ولبنان، وفى مصر. وقد بدأت المشاريع فى الخمسينات ولكنها ازدهرت فى السينات منذ هزيمة ١٩٦٧ وحتى الآن فى جيل واحد أخذ الريادة من الجيل الرابع أو الخامس من المفكرين العرب المعاصرين، ومازال جيل ثان فى اطار التكوين وفى سبيل الظهور.

وقد بدأت المشاريع العربية المعاصرة فى المغرب العربى، فى المغرب الأقصى بمشروع محمد عزيز لحبابى أول مغربى حامل للدكتوراة فى الفلسفة من السربون فى ١٩٥٤ «من الكائن إلى الشخص» وهى دراسة عن أمانويل مونييه مؤسس الشخصانية الفرنسية. وهى نوع من الفلسفات الوجودية تجعل الوجود الوجود الشخصانى الإنسانى وتصفة على أنه فعل وحرية ومفارقة مثل كل سمات الوجود الإنسانى فى الفلسفات الوجودية. ثم حاول تأصيل هذه الفلسفة فى تراثنا الإسلامى فكتب «الشخصانية الإسلامية» حتى يتم ذيوع الفلسفة فى محيط ثقافى إسلامى خاصة ونحن فى حاجة إلى تأكيد قيمة الشخصية الإنسانية وابعادها فى الحرية والكرامة.

وفى نفس الوقت قدم رسالته الثانية عن برجسون «حرية أم تحرر» ناقلاً برجسون من مفهوم الجبر الذاتى إلى أن الحرية فعل التحرر، ليست واقعة معطاه سلفاً، أما حتمية أو حرية على التبادل بل عملية معاناة وجهاد ونضال. والتحرر أحد المطالب الرئيسية فى الوعى العربى المعاصر. ثم فى مرحلة ثانية من العمر انتقل من «الشخصاذية الإسلامية» إلى «العالم

الثالثى» محاولاً ايجاد فكر لشعوب العالم الثالث يعطيها هويتها ويعبر عن مطلبها وهو ما كان شائعاً فى الستينات. وفى مرحلة أخيرة انتقل من العالم الثالثى إلى «الغادية» والفكر المستقبلى نظراً لهموم الوعى العربى وهو منكفئ على الماضى وغائب عن الحاضر، بالمستقبل فى عالم يخطط للقرن الواحد والعشرين. كما أنه يجمع بين الفلسفة والأدب، بين البحث العلمى والابداع الأدبى فى الشعر والقصة ويكتب باللغتين العربية والفرنسية.

والمشروع الثانى الذى أزدهر بعد هزيمة ١٩٦٧ هو مشروع عبد الله العروى «الايديولوچية العربية المعاصرة» الذى حاول فيه دراسة الفكر العربى المعاصر وتياراته المختلفة: الاصلاح الدينى الممثل فى الشيخ والمؤسسة الدينية، والعلمى العلمانى الممثل فى التقنى والمؤسسة العلمية والتعليمية، والليبرالى- القومى الممثل فى الأفندى وجهاز الدولة. كما حاول التعرف على المرحلة الحالية التى يمر بها الوعى العربى فى «العرب والفكر التاريخى» ومحاولة بلورة تيار فكرى لها وجده فى الماركسية العربية أى الماركسية طبقاً لظروف العالم العربى. وهى الماركسية الليبرالية التى تحدد الهدف بالعدالة الاجتماعية كما تقول الماركسية والوسيلة الليبرالية نظراً لحاجة المجتمع العربى للحرية والديموقراطية. وهى ماركسية خاصة لا ترفض أساهامات الطبقة المتوسطة التى بيدها التحديث والتى لا يكون وعيها برجوازياً بالضرورة بل قد يكون وعياً ثورياً. ثم فى مرحلة ثانية حاول دراسة المفاهيم الرئيسية فى الفكر العربى المعاصر مثل الايديولوچيا، التاريخ، الحرية، الدولة. وانتقل من الماركسية عائداً إلى الهيجلية، تفكير فى الدولة والمطلق والشامل. ويرى أن التغير الاجتماعى قد تكون الدولة أداته وليس الطبقة. يقول بخصوصية المغرب، وبأهمية الدولة، المخزن فيها. كما جمع بين الفلسفة والأدب فى «الغربة»، و«اليتيم». والمشروع الثالث الأكثر حضوراً والذى ورث المشروعين السابقين هو مشروع محمد عابد الجابرى «نقد العقل العربى» فى ثلاثية «تكوين العقل العربى»، «بنية العقل العربى»، «نقد العقل السياسى» ويحاول هذا المشروع أن يأخذ منهجاً لا مذهباً، وهو المنهج البنيوى لدراسة العقل العربى تكويناً وبنية، نظرية وتطبيقاً بعد دراسات تمهيدية عدة فى «نحن والتراث»، «الخطاب العربى المعاصر»، وعدة دراسات أخرى فى الفلسفة العامة المنطق وفلسفة العلوم كمادة لتدريس الفلسفة فى المدارس الثانوية. وكما تكون العقل العربى فى ثلاثة مراحل: البيان فى القرنين الأول والثانى، والعرفان فى القرنين الثالث والرابع، والبرهان فى القرنين الخامس والسادس أصبحت بنية العقل العربى أيضاً ثلاثية: البيان، أى الانشاء فى اللغة، والعرفان أى التصوف

والاشراق فى المعرفة، والبرهان أى العقل والمنطق والاستدلال فى الفكر. وإذا كان المشرق يتميز بالبيان والعرفان فإن المغرب يتميز بالبرهان ليس فقط تطوراً للفكر من المشرق إلى المغرب بل أيضاً وصفاً لبنية العقل، بالرغم مما يعوز هذه القسمة الثلاثية من دقة واحكام سواء على مستوى الوصف التاريخى أو على مستوى التحليل البنيوى. فالمعتزلة عقلانيون وهم فى القرنين الثانى والثالث فى المشرق وابن باجه وابن طفيل وابن عربى فى الأندلس وهم عرفانيون فى القرن السادس. وبالرغم من بعض الخصوصيات فى الثقافات العربية إلا أن قسمة الوعى العربى إلى مشرقى صوفى ومغربى عقلانى قد تؤدى إلى مخاطر سياسية بالنسبة إلى وحدة الوطن العربى بالاضافة إلى ما فى صفه « العقل العربى» ما قد يوحى بشبهة عرقية لا يحتويها تعبير «الفكر الإسلامى» الاشمل والأعم.

وهناك عدة مشاريع أخرى عند جيل معاصر يغالى فى الاعتماد على اتجاهات الفكر الغربى المعاصر سواء فى فلسفة العلوم عند باشلار والقطيعة المعرفية مثل كتابات عبد السلام بن عبد العلى أو عند جاك دريدا والتفكيكية عند عبد الكبير الخطيبى صاحب «النقد المزدوج» و «الأسم العربى الجريح» و«الخط العربى» «الكتابة والتجربة». والحقيقة أن هذه الاتجاهات فى الفلسفة الغربية مرتبطة أشد الارتباط بتاريخ الفلسفة الغربية ذاتها وهى فى مرحلة النهاية فى حين أن الفكر العربى المعاصر فى مرحلة البداية. ومن هنا أتت كتابات غير مفهومة، غير دالة، وغير مؤثرة، أقرب إلى أمتدادات الفكر الغربى وروافده خارج حدوده، من المركز إلى الاطراف دون تأصيل فى الداخل. فالقطعية المعرفية مفهوم فى فلسفة العلوم عند باشلار يعبر عن روح عصر النهضة وتقدم العلم فيه ويقدم نموج الانقطاع فى الفكر وهو ما يؤثره المفكرون المغاربة من أجل التأكيد على خصوصية الفكر المغربى. فى حين أن نموج الفكر العربى هو التواصل، خروج الجديد من القديم، المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية واليهودية، وهو ما سمى بالتجديد والنهضة والبعث. كما جمع عبد الكبير الخطيبى بين الفلسفة والأدب، وانتقل من الكلام إلى الكتابة مع أن الذوق العربى فى المسموع وليس فى المرئى، فى الأذن وليس فى العين.

وهناك تيار ثالث معاصر فى الفكر المغربى لا ينهل من التراث الغربى ويرتبط به بل يؤصل فكره فى التراث القديم خاصة ابن رشد وابن خلدون لأنهما مفكران مغربيان. فإذا كنا فى حاجة إلى العقلانية فانها فى ابن رشد: جمال الدين العلوى، محمد مصباحى. وإذا كنا فى حاجة إلى الفكر العلمى التاريخى فإننا نجده عند ابن خلدون، على أومليل، ولكن تظل الخصوصية المغربية أيضاً مفهوماً موجهاً. فابن رشد مغربى فى مقابل الغزالى

المشرقى، وابن خلدون مغربى فى مقابل الطرطوشى المشرقى. مع أن ابن رشد تلميذ الاشراقيين ابن طفيل. وابن خلدون عاش فى مصر ودفن فى مصر.

وأخيراً هناك مجموعة من جيل الشبان تتجاوز هذه الخصوصية المغربية، وتفك أسارها من القيد الغربى كى تؤصل فكرها النظرى فى ذاتها المتفحة على القديم أم الجديد، سواء فى الفكر السياسى (سعيد بن سعيد) أو فى الفكر العربى المعاصر (كمال عبد اللطيف)، يرتبط بالمشرق قدر ارتباطه بالمغرب، ويعشق مصر قدر حبه للمغرب.

وفى الجزائر لم تستطع حركة التحرر الوطنى أن تبدع فكراً مواكب للتحرر لا تأصيلاً فى القديم ولا امتداداً للفكر الغربى. هناك الممارسات الوطنية التى سرعان ما دب فيها الفساد مما أثار حفيظة الاتجاهات التقليدية التى استطاعتت أن تجعل الإسلام وسيلة للاعتراض الاجتماعى. فإذا استنارت أصلت نفسها فى الاشعرية والحنبلية وفى مشاكل كلامية قديمة كالجبر ولاختيار (شيخ بو عمران وعماد طالبى) أو فى تطبيق الشريعة الإسلامية (عباسى مدنى). وإذا استنار أكثر فإنه لا يتجاوز عرض الأشكال مؤكداً نموذج التواصل لا الانقطاع كما هو الحال فى «أصالية أم انفصالية؟» عند مولود قاسم. بل أن تلاميذ مالك بن بنى تحولوا إلى تقليدين تحت أثر الاتجاه الإسلامى الجزائرى المدعم من السعودية ومن الأخوان المسلمين فى سوريا ممثلاً فى الملتقى الإسلامى السنوى كل عام الذى تنظمه وزارة الشئون الدينية.

وفى تونس هناك جيل جديد يؤصل ويفكر ويحاول التعرف على مكونات «الشخصية الإسلامية والمصير العربى» مثل هشام جعيط بالرغم من الاطار الثقافى الفرنسى والكتابة بالفرنسية. وهناك من يريد «تحريك السواكن» مثل محجوب بن ميلاد، ايقاظ الوعى وتنشيط الفكر. ومع ذلك تتجاذب الثقافة التونسية تياران، الأول التيار الإسلامى الممثل فى حزب النهضة وهو أكثر الاحزاب الإسلامية استنارة فى العالم العربى نظراً لأن راشد الغنوشى استاذ للفلسفة، يرى أن الديموقراطية وسيلة للحكم، ويرفض العنف، وانبثقت منه عدة اجنحة منها اليسار الإسلامى، الجمع بين النهضة الإسلامية والعدالة الاجتماعية. والثانى تيار الثقافة الغربية فى العلوم الإنسانية، فى اللغة والأدب والعلوم الاجتماعية بعد أن يتم تعريبه وازدهار الجمعيات العلمية والثقافية لذلك. ومع ذلك تظل الثقافة التونسية المعاصرة موزعة الولاءات بين امتدادات الثقافة العربية فى مصر وفى المغرب والثقافة الغربية فى فرنسا.

وفى ليبيا نشرت الثورة منذ ١٩٦٩ الكتاب الأخضر، ثقافة عربية وايديولوجية سياسية. وقومية خطابية انشائية. ومع ذلك يحاول جيل جديد تأصيلها فى الثقافة العربية القديمة فى «الاساطير العربية القديمة» عند على فهمى خشيم. فالعروبة أصل العالم، واللغة العربية أصل اللغات، والحضارة العربية ويعنى بها الحضارة المصرية القديمة أصل الحضارات كما فعل الشيخ ديوب من قبل عندما جعل الأفريقية ويعنى بها الحضارة المصرية القديمة على ضفاف وادى النيل أصل الحضارات.

ومن ثم يكون للفكر العربى المعاصر فى المغرب الريادة فى شمال أفريقيا وتأتى بعده تونس. ولا يعنى ذلك انتقال الثقافة العربية من المشرق إلى المغرب، وانتقال الريادة من مصر إلى المغرب تأكيداً لخصوصية المغرب ورغبة فى وراثة مصر بعد فترة عزلتها السياسية وانكفائها على ذاتها منذ أواخر السبعينات حتى الآن. هناك تعدد لمراكز الابداع فى الثقافة العربية المعاصرة، وتظل مصر، بالرغم من العقدين الأخيرين المركز الرئيسى فيه.

١٣ - المشاريع العربية المعاصرة : الشام

وازدهرت المشاريع العربية أيضاً فى الشام بالمعنى الجغرافى الذى يشمل سوريا والاردن ولبنان وفلسطين. وهناك تياران كبيران فى الفكر العربى المعاصر فى الشام. الأول التيار الماركسى عند حسين مروة فى لبنان، والطيب تيزينى وصادق جلال العظم فى سوريا، وغالب هلسا وأحمد ماضى فى الاردن، والتيار المثالى بمختلف تنويعاته،عند حسن صعب ورينيه حبشى فى لبنان، وأدونيس فى سوريا، وفهمى جدعان وسحبان خليفات بالاردن.

يطبق حسين مروة فى «النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية» المنهج التاريخى لدراسة الفكر الإسلامى فى احدى تياراته متتبعاً مراحله المختلفة فى ثلاثة: ما قبل نشوء النظر الفلسفى فى الجاهلية وفى ظهور الإسلام وفى عهد الخلفاء الراشدين، وبذور التفكير الفلسفى عند الشيعة والخوارج والزنادقة والمعتزلة والاشاعرة، والمرحلة الفلسفية بما فى ذلك التصوف واخوان الصفا. وواضح أن اختيار النزعة المادية وحدها هو فصل للجزء عن الكل مما يتنافى مع قواعد المنهج الجدلى. وهى ليست نزعة مادية، بل طبائعية مما يدل على أن الفلسفة الغربية هى الاطار المرجعى للباحث. كما أنه يضع كل انماط التفكير فى سلة واحدة، الكلام والفلسفة والتصوف مع أنها علوم متمايزة. ويغفل علم أصول الفقه. كما أنشأ مجلة «الطريق» كمنبر للفكر العربى الماركسى كما أنشأ الأفغانى «العروة الوثقى»، ورشيد رضا «المنار»، وفرح انطون «الجامعة»، ويعقوب صروف «المقتطف» ... الخ.

واستعمل الطيب تيزنى نفس المنهج على نطاق واسع فى محاولة لكتابة تاريخ الفكر العربى فى «مشروع رؤية جديدة للفكر العربى من بداياته حتى المرحلة المعاصرة فى اثنى عشر جزءاً». الأول «من التراث إلى الثورة» حول نظرية مقترحة فى قضية التراث العربى. والثانى الفكر العربى فى بواكيره وآفاقه الأولى. وكان قد عبر عن ذلك من قبل فى رسالته للدكتوراة فى المانيا الشرقية «مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط». المنهج تاريخى، والقسمة الفلسفية إلى مادية مثالية، واليونان اسبق، والفكر الإسلامى فى العصر الوسيط، رؤية غربية ماركسية للفكر الإسلامى. يقدم رؤية تاريخية للتراث فى مقابل الرؤية اللاتاريخية والتى تتمثل فى السلفوية والعصروية والتلفيقوية والتحييدوية والمركزية الأوربية. وبالرغم مما فى هذه الاشتقاقات اللقطية من عدم تعود الأذن العربية عليها، وبالرغم من طغيان الرؤية لايديولوجية الواضحة على دراسة الفكر الاسلامى وتسميته بالعربى وبالرغم من عدم ربط الماضى بالحاضر، والعلم بالوطن، وهموم الباحث وهموم المواطن إلا أن المشروع ذاته يعتبر رؤية تاريخية للفكر الذى طالما أخرجناه من االتاريخ وساويناه بالوحى ذاته.

وفى سوريا أيضاً كتب صادق جلال العظم «نقد الفكر الدينى» بعد هزيمة ١٩٦٧ مبيناً أن الفكر الدينى غيبى لا علمى توفيقى. وهو أحد أسباب الهزيمة. وهو الفكر الذى مازال يتوقع المعجزات، ظهور السيدة مريم العذراء فى الزيتون. وقد أثار نقاشاً حاداً وردوداً عديده عليه. والحقيقة أن رد الفكر الدينى كله إلى الفكر الغيبى فيه ظلم لأن الفكر الأصولى فكر دينى غير غيبى، فكر دينى علمى يقوم على البحث عن العلل المؤثرة فى السلوك البشرى، ويقوم على مناهج استنباط العلة من الأصل واستقرائها فى الفرع. كما أن الفكر الاعتزالى فكر علمى، العقل فى مواجهة الطبيعة، يثبت قوانينها المطردة. وفى «الفلسفة الغربية المعاصرة» يعرض أمهات الماهب وينتهى إلى أن الماركسية هى الفلسفة دون غيرها. كما أنه كتب فى تعثر الاستشراق، وحاول نقد الغرب فى «الاستشراق معكوساً» ولكن لم يحدث الأثر المطلوب فى الفكر العربى الحديث.

وقد حاول نفس الشيء غالب هلساً الأردنى الأصل المصرى المقام. فعرض الفلسفة المادية فى الإسلام ووجدها عن أصحاب الطبائع، أحدى فرق المعتزلة التى تقول بالطفرة والكمون والتوليد. ولكن يقع فى فصل الجزء عن الكل وانتقاء تيار يتفق مع رؤية الباحث واختياره الايديولوجى المسبق. جمع بين الفلسفة والأدب، نقداً وابداعاً فى الرواية. وبهذه الطريقه يتم حل الفصام الثقافى عند الباحث والمفكر المعاصر بين اختياره الأيديولوجى

المعاصر طبقاً لحاجة عصره فى التقدم والعدالة الاجتماعية وتراثه وثقافته القديمة حيث يجد فيها، ولو انتقاء، تأصيلاً لها الاختيار. فهو ماركسى محلى، يجد أسالته فى الموروث وليس تابعاً للوافد.

والتيار الثانى فى الشام تيار مثالى يجمع بين العقلانية والشخصانية والظاهراتية والإسلامية المستنيرة. فقد كتب حسن صعب فى لبنان «تحديث العقل العربى» حتى لا يترك السنة وحدهم فى هذا المضمار. فالشيعى العربى جزء من الثقافة العربية ومهموم باشكالاتها مثل السنى العربى. فالعروبة هى التى تجمع السنة والشيعة. يحدثه من ذاته ومن داخله بمقولاته الخاصة فى الاجتهاد وحرية التفسير والتأويل تطويراً للماضى، وقراءة للحاضر فى الماضى.

وحاول رينيه حبشى فى لبنان تأسيس الشخصانية على أساس مسيحى شرقى كما أسسها محمد عزيز لحبابى فى المغرب على أساس إسلامى تأكيداً على حاجة العصر إلى احترام الشخص، حرية وفعلاً وكرامة ووجوداً وانطلاقا من ثقافة العربى المسيحى الشرقى. والشخصانية المسيحية جزء من ثقافة البحر الأبيض المتوسط لا فرق بين غربية فى فرنسا وشرقية. فى لبنان، بين شماله فى فرنسا وجنوبه فى المغرب العربى.

وحاول أدونيس فى «الثابت والمتحول» (ثلاثة أجزاء)، الجزء الأول: الأصول والجزء الثانى: تأصيل الأصول، والجزء الثالث: صدمة الحداثة. وفيها تشخيص أسباب التخلف فى الفكر العربى وتقديم حلول له. فوجده فى سيادة الثابت على المتحول وسيطرته عليه. فالثابت فى العقيدة هو المطلق والمتحول هو العالم، الاشعرية كعقيدة رسمية التى سيطرت منذ القرن الخامس على تصور العقائد فى مقابل عقائد الفرق الأخرى كالمعتزلة والشيعة والخوارج. وفى الفلسفة سيطرة الألهيات على الطبيعيات والإنسانيات، والفلسفة الاشراقية على الفلسفة العقلانية. لم تعش المعارضة الفلسفية مثل أبو بكر الرازى كما لم تعش المعارضة الكلامية عند ابن الراوندى. وفى أصول الفقه ساد النص على المصلحة، والأصل على الفرع حتى وقع التشريع فى الحرفية. وفى الأدب سادت القصيدة العمودية على الشعر الحر، وجماليات القصيدة العربية القديمة على مظاهر التجديد فيها. وفى الحياة العامة ساد الحب الجسدى على الحب العذرى باستثناء كثير عزة، وجميل بثينة.

ولم يرد الاعتبار إلى المتحول إلا بعد صدمة الحداثة مع الغرب فتم الدفاع عن حرية الإنسان واستقلال الطبيعة وديموقراطية النظم السياسية والشعر الحر، ولكن مازالت المعارضة

السياسية هامشية تجاه السلطة المركزية، والأقليات مطحونة فى مواجهة الأغلبية. هذا التشخيص لأسباب الاتباع والابداع عند العرب ينتهى إلى أن الثابت هو سبب الاتباع والمتحول هو سبب الابداع. وعلى الرغم مما فى المحاولة من اسهاب واستطراد وعدم دقة فى الأحكام التاريخية إلا أن الافتراض الذى تقوم عليها يمكن التحقق من صدقه فى شتى مظاهر الحياة الفكرية العربية. وأسس مجلة «مواقف». فأصبحت لسان حال الحداثة. وجمع حوله مجموعة من رواد الشعر والنقد الحديث. فقد نظر للحداثة ومارسها فى الشعر والنقد.

وفى لبنان أيضاً سادت مثالية صوفية عرفانية حملها الآباء اليسوعيون فى جامعة القديس يوسف. فأحيا فريد جبر التراث الأفلاطونى الجديد من أجل الابقاء على أصول الحياة الروحية العربية في مقابل الاتجاهات العقلانية الاجتماعية والماركسية الحديثة. واعتنى الأب نويا بتفسير القرآن وتأويله مستعملاً بعض مفاهيم علم التأويل الحديث. ثم حاول ناصيف نصار تأسيس فلسفة مستقلة فى «طريق الاستقلال الفلسفى» مطبقاً إياه فى الفلسفة السياسية، كيف يمكن حماية الفلسفة كنمط مستقل بدلاً من ردها إلى الدين مرة وإلى العلم مرة ثانية أو إلى تبرير المواقف السياسية مرة ثالثة من أجل تأسيس مجتمع لبنانى حر يتجاوز الطائفية والصراعات المذهبية وهيمنة الدولة.

وفى الاردن ظهر تيار إسلامى مستنير عند فهمى جدعان من دراسته الأولى عن «الرواقية فى الإسلام» والوصول إلى نموذج عقلانى حضارى فريد لا فرق فيه بين الحكيم الرواقى والحكيم الإسلامى، يجمع بين العقلانية والروحية، يتنزه عن العالم ويسيطر عليه. ثم حاول تطوير الفكر العربى الحديث فى «أسس التقدم فى الفكر العربى الحديث» واصفا الاصلاح الدينى والتيار السياسى الليبرالى لمعرفة أسباب انكساره. ويظهر نفس التيار عند عديد من الباحثين الشبان تأصيلا له فى التراث القديم عند يحيى بن عدى أو أبى الحسن العامرى (سحبان خليفات) أو عند صدر الدين الشيرازى (سلمان البدور) أو احياء للتيار العلمى العلمانى عند شبلى شميل واعادة بنائه اعتماداً على الماركسية التقليدية (أحمد ماضى).

وقد كان لوجود عدة جامعات متنوعة فى لبنان دور رائد فى أثر الحياة الفكرية العربية، الجامعة الأمريكية، والجامعة اللبنانية، وجامعة الآباء اليسوعيين. وكانت أقلها جامعة بيروت العربية. وتخصصت كل جامعة فى بلورة اتجاه فكرى، فلسفى خالص فى الجامعة الأمريكية (ماجد فخرى) وسياسى ليبرالى فى الجامعة اللبنانية اعتماداً على خير الدين التونسى

(معن زيادة) واشراقية صوفية اعتماداً على البحث العلمى الرصين ونشر عديد من نصوص التراث الإسلامى والمسيحى العربى القديم (لويس شيخو).

أما فى العراق فنظراً لسيطرة النظام السياسى على مظاهر الحياة الفكرية فيه فلم يبدع إلا فى الشعر حيث يستطيع الشاعر استخدام الرمز للتعبير عن حريته ومأساته وآماله ما لا يستطيعه المفكر. فتحول الفكر الفلسفى إلى مجموعة من الدراسات التقليدية عن الفلسفة القديمة دون ايحاءات دلالات معاصرة (حسام الدين الالوسى).

ويقال نفس الشيء فى الجزيرة العربية الامتداد الجنوبى للشام حيث سيطرت الوهابية كنظام للحكم الملكى أو الاماراتى وبالتالى صعوبة الفكر الحر باستثناء الاطراف فى البحرين والكويت وقطر تحملها المعارضة الفكرية والسياسية. تجمع بين التيار الإسلامى المستنير (عبد الله النفيسى فى الكويت) أو الفكر القومى العربى (محمد جابر الانصارى فى قطر)، والمتداخل مع الإسلام المستنير (أحمد الربعى فى الكويت).

١٤ - المشاريع العربية المعاصرة : مصر

ازدهرت المشاريع العربية المعاصرة فى مصر نظراً لطول تجربتها الحديثة على مدى قرنين من الزمان وبما بها من امكانيات بشرية ومؤسسات تعليمية ورصيد تاريخى وخبرة طويلة فى الحياة الثقافية العربية. فقد ظهرت فى مصر تيارات مثالية روحية وأخلاقية، أفلاطونية وأرسطية، وتيارات وجودية، ونزعات إنسانية، وواقعية جديدة، وماركسية وطنية، ووطنية تاريخية، ويسار إسلامى أو إسلام ثورى، ومناهج تأويلية وآخر صيحات الحداثة.

فقد صاغ عثمان أمين اتجاهه فى «الجوانية» وهى فلسفة مثالية روحية باطنية أخلاقية صوفية، تعطى الأولوية للداخل على الخارج، وللقلب على العقل، وللأخلاق على السياسة، وللعقل على الحس، وللفرد على المجتمع، وللدين على العلم وللمعنى على اللفظ استمراراً لتراث مدرسة الإسكندرية ماراً بالغزالى حتى العقاد. وأصّل ذلك فى التراثين الإسلامى والغربى وفى الفكر العربى الحديث، فى التراث الإسلامى فى النزعات الصوفية خاصة الغزالى بل وبعض المصادر اليونانية القديمة مثل الرواقية، وفى التراث الغربى عند رواد المثالية عند ديكارت وكانط وفشته، وفى الفكر العربى الحديث عند رواد الحركة الصلاحية، الأفغانى ومحمد عبده، رائد الفكر المصرى، وقاسم أمين، والعقاد. وسار فى نفس التيار نظمى لوقا مؤكداً عقلانية روحية ومؤصلاً اياها فى التراث الإسلامى وحياة محمد.

ومعاصراً له حاول توفيق الطويل تأسيس مثالية أخلاقية معتدلة تجد تأصيلاً لها فى الإسلام ذاته وأساسه الأخلاقى وفى المثالية الأخلاقية الغربية اليونانية عند سقراط وأفلاطون أو الحديثة عند كانط ومفهوم الواجب وشافتسبرى ومفهوم الحاسة الخلقية وبتلر ومفهوم الضمير، ناقداً الأخلاق الوضعية التطورية المادية الحسية النفعية الماركسية الاجتماعية التى تقرر ما هو كائن دون أن تشرع ما ينبغى أن يكون. ليست الأخلاق علماً فقط بل هى تعليم وتهذيب، وليست وصفاً فقط بل هى ايجاد للحلول.

وحاول يوسف كرم تأصيل تيار يجمع بين المثالية والواقعية بين العقل والوجود مؤصلاً ذلك فى التوماوية الجديدة عند جاك مارتيان. المثالية وحدها فراغ بلا مضمون روح بلا جسد، تنزيه بلا تشبيه، فكر بلا واقع. والواقعة وحدها مادية بلا روح، واقع بلا فكر، عالم بلا إله. والجمع بين الأثنين يكون على حد الوسط والاعتدال الارسطى. واستعرض تاريخ الفلسفة الغربى: تاريخ الفلسفة اليونانية، تاريخ الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، وتاريخ الفلسفة الحديثة بناء على هذا الاختيار الارسطى التوماوى الجديد. لم يؤصل ذلك فى التراث الإسلامى ثقافة الأغلبية. وما كان أسهل أن يفعل ذلك فى علم الكلام والفلسفة. فكلاهما يجعل الطبيعيات مقدمة للالهيات أو فى التصوف الذى يوحد بين العالم والله فى وحدة الوجود أو فى أصول الفقه الى يجمع بين النص والمصلحة.

وقد حاول ذلك أيضا يحيى هويدى وتلاميذه فى «الواقعية الجديدة» التى تتجاوز الواقعية الحسية المادية التقليدية ولا تقع فى المثالية التصورية الفارغة. هناك الزمان والمكان ولكن كطريق للألوهية. العالم ليس فقط مادة صماء بل كائن حى، به حركة ونماء. ويؤصل ذلك عند رائد الواقعة الجديدة فى انجلترا صمويل الكسندر. وإستأنف تلاميذه عند ممثلى التيار فى أمريكا عند بيرى وغيره. ومن ثم يمكن نقد الوضعية المنطقية على أنها منهج تحليلى لا يقدم فلسفة، يتعامل مع شكل الفكر دون مضمونه. وتجعل الواقعية الجديدة دعامة الوعى العربى المعاصر، القائم فى الواقع والمؤسس فى الوعى الفلسفى مما قد يبدو فى مشروع متكامل حول «الفلسفة القرآنية».

و يعد المثالية والواقعية الجديدة ظهر تيار ثالث فى الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى المعاصر، وهما مطالبان رئيسيان فيه، بحثاً عن الإنسان ودفاعاً عن حقوقه، وبحثاً عن معنى وجوده وحياته وأزماته ومماته. ظهر ذلك عند عبد الرحمن بدوى تلبية لمطلب العصر، الحاجة إلى الاستقلال، والدفاع عن الوطن، واذكاء الفرد والبطولة، والقوة والحياة. فارتبط بمصر

الفتاة ودعا إلى نيتشه، وربط بين الجنون والعبقرية. ودرس الزمان الوجودى باعتباره نقطة انطلاق، وبداية للفلسفة. ثم أصل هذه النظرات الأولى فى التراث البشرى، اليونانى والإسلامى والغربى. فكتب «الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى» و «من تاريخ الالحاد فى الإسلام» راداً الاعتبار إلى حرية الفكر ممثلا فى ابن الراوندى وأبو بكر الرازى و«رابعة العدوية شهيدة العشق الآلهى». وأصله أيضاً فى المثالية الغربية عند كانط وهيجل وشلنج وشوبنهور بل وعند الشعراء مثل جوته وهينه. ووضع ذلك كله فى تاريخ شامل للفكر البشرى عند اليونان ربيعه وخريفه، وعند أفلاطون وأرسطو. اعتمد كثير على دراسات المستشرقين ترجمة وعرضاً ونشراً مثل «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية»، واستأنف نشراتهم وتحقيقاتهم للترجمات العربية القديمة، منطق أرسطو وطبيعيات وأخلاقياته، الصحيح منها والمنحول. وترجم الروائع المائة فى التراث الغربى. ويعود الآن إلى الدراسات الإسلامية باللغةالفرنسية دفاعاً عن الإسلام ضد انتقادات المستشرقين، موسوعة باكملها تشير إلى الجبهات الثلاثة التى يدور فيها الفكر العربى المعاصر وعدم قدرته على إيجاد العلاقة الدقيقة بينها من أجل ابداع فلسفى محكم.

وقد سار فى نفس التيار زكريا إبراهيم مروجاً لفلسفات الوجود بروح الفيلسوف ولغة الأديب رافضاً المذهبية وداعياً إلى التساؤل حول معنى الإنسان ومصيره، وعارضاً لأهم مشكلات الفلسفة: مشكلة الفن، مشكلة الحب. المشكلة الخلقية، مشكلة الحرية، مشكلة الإنسان، مشكلة الحياة. وهى وجودية مؤمنة تجد مصادرها فى فلسفة الفعل عند بوندل وميتافيزيقا هوكجنج وفلسفة هوايتهد الدينية. وتجد مصباً لها فى التأملات والفلسفة الوجودية وتأصيلا لها فى التراث الإسلامى عند ابى حيان التوحيدى، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء وعند ابن حزم الاندلسى صاحب «طوق الحمامة». هذا بالاضافة إلى واجبه كاستاذ جامعى فى عرض المذاهب الفلسفية حتى ولو لم يكن من انصارها مثل كتاباته عن كانط والفلسفة النقدية، وهيجل أو المثاليته المطلقة، وماركس أو المادية الجدلية، وبرجسون، ودراسات فى الفلسفة المعاصرة أو ترجماته للفن خبرة لديوى والزمان والأول لستيس. قدم الفلسفة الوجودية باعتبارها فلسفة شعبية للناس بأسلوب أدبى وأصبح، ثقافة عامة فى دراسات نفسية واجتماعية مثل الأخلاق والمجتمع، سيكولوجية الفكاهة والضحك، الجريمة والمجتمع، سيكلوجية المرأة، الزواج والاستقرار النفسى.

وقد ظهرت الفلسفة الماركسية أيضاً فى مصر ولكن على نحو ابداع وطنى عند أنور عبد

الملك فى «الأيديولوجيا والنهضة الوطنية» أو نهضة مصر، دفاعاً عن الخصوصية وعبقرية المكان وبعد الزمان واعتماداً على الأمة والدولة. ولا تفهم هذه الخصوصية إلا بالجدلية الاجتماعية أى بعناصر التناقض الاجماعى فى اطار من الوحدة، العروة الوثقى التى لا تلغى أحد طرفى التناقض لصالح الآخر. الفكر والسياسة، النظر والعمل، الفلسفة والشارع أوجه لشيء واحد. الجيش عصب الدولة، وكلاهما أداة للتحديث كما بد فى دولة محمد على وفكر الطهطاوى. الإسلام تراث الأمة الوطنى ومصدر حركتها الوطنية الحديثة فى مواجهة التغريب ودعاة الثقافة العالمية. التوجه نحو الشرق جزء من تاريخ مصر فى جناحها الشرقى، والمستقبل لليابان والصين والهند والجمهوريات الإسلامية الاسيوية حتى تعيد التوازن إلى علاقاتنا الدولية بين الشرق والغرب. وفى نفس التوجه الوطنى يسير عبد الرحمن الشرقاوى مؤصلاً الماركسية الوطنية فى التراث الثورى الإسلامى «محمد رسول الحرية»، «الحسين ثائرا»، «الحسين شهيداً»، «الائمة الاربعة»، ومحمود أمين العالم فى «معارك فكرية» جامعاً بين الماركسية وفلسفة العلم والثقافة الوطنية والنقد الأدبى، وعبد العظيم أنيس مضيفاً إليها التعليم فى مقابل ماركسية تجريبية تقوم على أحيانا على العقلانية وأحيانا على التوماوية الجديدة.

وقد جمع هذه التيارات كلها مشروع «التراث والتجديد» الذى يحاول اعادة صياغة الفكر العربى المعاصر فى تياراته الثلاثة لاقالته من عثرته فيرد إلى تيار الفكر الاصلاحى حيويته الأولى عند الأفغانى، وإلى التيار الليبرالى والقومى حيويته الأولى عند الطهطاوى والكواكبى وإلى التيار العلمى العلمانى تأصيله العلوم الطبيعية والرياضية التى هى جزء من التراث القديم. كما يحاول اعادة صياغة الجبهات الثلاثة باعادة بناء التراث القديم بناء على احتياجات العصر، وأخذ موقف من الغرب برده إلى حدوده الطبيعية وانشاء علم الاستغراب الذى يجعل الغرب موضوعاً للدراسة وليس فقط ذاتاً دراساً ويجعلنا ذاتاً دراساً وليس موضوعاً للدراسة كما أسس هو الاستشراق الذى كان فيه ذاتاً دراساً ونحن موضوعاً للدراسة، وتنظير مباشر للواقع راصداً قضاياه وتحدياته الرئيسية: تحرير الأرض، حرية المواطن، والعدالة الاجتماعية، والوحدة، والتنمية المستقلة، والهوية، وحشد الجماهير والتعبئة الشعبية محاولاً ايجاد نظرياتٍ وممارسات لها حتى يمكن الدخول فى تحديات العصر. على المستوى الجامعى يتم عرض المشروع فى سلسلة من الدراسات مثل «قضايا معاصرة» (جزءان)، «دراسات إسلامية»، «دراسات فلسفية»، «هموم الفكر والوطن »(جزءان) من أجل خلق

تيار ثقافى عام فى البلاد ولمخاطبة العالم الخارجى فى «الحوار الدينى والثورة» و «الاسلام فى العصر الحديث» (جزءان) (بالانجليزية). وعلى المستوى الشعبى يتم عرضه للناس فى «اليسار الإسلامى» حتى يتحول إلى حركة سياسية شعبية جماهيرية كما كانت «العروة الوثقى» من قبل وفى «الدين والثورة فى مصر١٩٥٢ - ١٩٨١» (ثمانية أجزاء). وعلى المستوى العلمى التكوينى الخالص يتم بناؤه منذ ثلاثية الشباب: مناهج التأويل، تأويل الظاهرات، ظاهريات التأويل(بالفرنسية) حتى البيان النظرى الأول « التراث والتجديد» وتطبيقه فى علم أصول الدين فى «من العقيدة إلى الثورة»، وفى علوم الحكمة فى «من النقل إلى الابداع».

وبالنسبة للمستقبل، ستظل هذه التيارات الثلاثة: الاصلاح الدينى، والعلمى العلمانى، والليبرالى والقومى حاضرة لأنها تنبع من مصادر تكوينية، الدين، والعلم، والدولة، ولكن مازالت بوادر الوحدة الثقافة الوطنية بعيدة المنال. وستظل الجبهات الثلاثة مستمرة: الموقف عن التراث القديم، والموقف من التراث الغربى، والموقف من الواقع نظراً لأن الاشكالات الثلاثة لم يتم حلها بعد، ومازالت المعارك تدور فيها بل وتمتد.

إنما الذى يهم الآن هو الحوار الفكرى والوطنى بين هذه التيارات الثلاثة وبين هذه الجبهات الثلاثة مع قبول التعددية والرأى الآخر وحق الاختلاف، التعددية فى الاطر النظرية وامكان الاتفاق على برنامج وطنى موحد يكون برنامج عمل للجميع، يحققها أقدر القوى السياسية، والأفضل جبهة وطنية واحدة تمثل التيارات الفكرية والقوى السياسية حرصاً على الوحدة الوطنية.

رابعاً : الواقع العربي المعاصر

(أ) الناصرية

١ - عبد الناصر وديجول

أولاً: الموضوع والمنهج

تتم المقارنة بين زعيمين مثل عبد الناصر (١٩١٨ - ١٩٧٠) وديجول (١٩٨٠ - ١٩٧٠) على عدة مستويات:

١ - الاختلاف فى الظاهر والتشابه فى الحقيقة، الاختلاف فى السطح والتشابه فى العمق. وعلى هذا المستوى يكون عبد الناصر قد عاش حياة أقصر (٥٣ عاماً) وديجول حياة أطول (٨٠ عاماً). عبد الناصر فى قلب العالم الثالث، فى مصر، حلقة أتصال بين أفريقيا وآسيا، وديجول فى وسط العالم الغربى التقليدى، فى فرنسا. عبد الناصر يشاهد بداية حركة التحرر الوطنى ويتصدى لزعامتها، وديجول يشهد نهاية المد الاستعمارى الغربى ويشهد عليه ويعمل على تصفيته. عبد الناصر غادر مصر ولم يكمل رسالته، وترك العالم العربى وهو فى أشد الحاجة إليه وسط الصراع بين المقاومة الفلسطينية والنظام الأردنى، وديجول ترك فرنسا بعد أن أكمل رسالته، أعادة بناء الدولة، استقلال المستعمرات فيما وراء البحار، خلق الجماعة La Communauté، استقلال غينيا استفتاء، والجزائر حرباً ثم سلماً، ورسم سياسة فرنسا الخارجية المستقلة. خفتت الناصرية بعد اختفاء عبد الناصر وانحسارها ابتداء من مصر وفى باقى أرجاء العالم العربى على درجات متفاوتة وعلى مستويات مختلفة ولأسباب متباينة، واستمرت الديجولية بعد اعتزال ديجول وتركه مسرح السياسة الفرنسية.

٢ - ولكن هناك تشابه فى الحقيقة وفى العمق سواء فى الظروف التاريخية التى نشأ فيها كل من الزعيمين أو فى السياسات المتبعة أو فى الأهداف والغايات التى حددت رسالة كل منهما فى الحياة La Vocation. فبالنسبة للظروف التاريخية، كلاهما تجسيد للروح الوطنية، عبد الناصر وصلاح الدين وعرابى، وديجول وجان دارك. كلاهما ضابط حر

ندوة الأيام الدولية لشارل ديجول، عمان، نوفمبر ١٩٨٩ ثم القي باللغة الفرنسية في المؤتمر الدولي في باريس في ١٩٩٠.

رفض الهزيمة، هزيمة ١٩٤٨ في فلسطين عند عبد الناصر، وهزيمة فرنسا أمام الاجتياح النازى فى ١٩٤٠ عند ديجول. وكلاهما انتهى إلى غير ما كان يرجو، بعد عمر حافل بالنضال الوطنى، هزيمة يونيو ١٩٦٧ فى حالة عبد الناصر، وثورة الشباب فى مايو ١٩٦٨ فى حالة ديجول ثم تركه المسرح السياسى فى ١٩٦٩. وفى الممارسات السياسية، انتهج كلاهما سياسة الاستقلال الوطنى، وبناء الدولة القوية، اعتماداً على الزعامة المباشرة فى حالة عبد الناصر، وبالمادة ١٦ الشهيرة فى حالة الدستور الفرنسى التى تخول لرئيس الجمهورية سلطات استثنائية فى حالة الضرورة والخطر الماثل أمام مؤسسات الدولة، ومعارضة اليمين واليسار لكل منهما، الاخوان والشيوعيون فى حالة عبد الناصر، وجنرلات الجزائر مع اليمين الفرنسى، واليسار الماركسى فى حالة ديجول، وإنشاء حزب خاص يقوم على تحالف قوى الشعب العامل عند عبد الناصر ابتداء من هيئة التحرير إلى الاتحاد القومى إلى الاتحاد الاشتراكى العربى، وتجمع الشعب الفرنسى فى حالة ديجول واستمراره بعد وفاته فى التجمع الديموقراطى من أجل الجمهورية، التغير الاجتماعى والالتزام بالاختيار الاشتراكى عند عبد الناصر، ومشاركة العمال فى إدارة الأعمال عند ديجول وأن كان الالتزام الطبقى عند عبد الناصر كان أوضح منه عند ديجول. أما بالنسبة للغايات والأهداف التى حددت رسالة كل منهما فى الحياة فكلاهما دافع عن الاستقلال الوطنى للشعوب المستعمرة فى فلسطين والجزائر وأدانة العدوان الأسرائيلى على العالم العربى ومصر، والأردن وسوريا فى ١٩٦٧. وكلاهما حاول تحقيق الوحدة، الوحدة العربية عند عبد الناصر والوحدة الأوربية عند ديجول. وكلاهما انتهج سياسة مستقلة عن الشرق والغرب، سياسة عدم الانحياز عند عبد الناصر وسياسة الاستقلال الأوروبى، (أوروبا مركز الثقل بين روسيا وأمريكا) عند ديجول. وكلاهما تفاعل مع قضايا العالم الثالث كقوة جديدة تفرض نفسها على نظام العالم، باندونغ ومنظمة الوحدة الأفريقية عند عبد الناصر، وسياسة أفريقيا المستقلة وسياسة فرنسا فى جنوب شرق آسيا عند ديجول.

٣ - ويمكن إيجاد المادة العلمية لتحليل أوجه الاختلاف أو التشابه بين الزعيمين التاريخيين لمصروالعالم العربى فى حالة عبد الناصر، ولفرنسا وأوروبا فى حالة ديجول بتحليل أقوال كل منهما فى الآخر ومعرفة صورة كل منهما فى ذهن الآخر، صورة ديجول فى ذهن عبد الناصر وصورة عبد الناصر فى ذهن ديجول. ويفيد فى ذلك منهج تحليل المضمون. ولما كانت اشارة كل منهما للآخر قليلة، خاصة أشارات ديجول إلى عبد الناصر بالأسم فيمكن توسيع المادة العلمية لتحليل أقوال عبد الناصر فى فرنسا وأقوال ديجول فى

مصر مما يعطى منظوراً أوسع. وفى هذه الحالة يكون منظور عبد الناصر هو فرنسا المستقلة فى سياستها عن بريطانيا وأمريكا وإسرائيل بالنسبة للشرق الأوسط والصراع العربى الاسرائيلى وحقوق شعب فلسطين. ويكون منظور ديجول أوسع لأنه يرى مصر فى علاقتها بالجزائر وبتونس والمغرب أى بكل الشمال الأفريقى، وعلاقتها بسوريا ولبنان أى بكل المشرق العربى، وعلاقتها بدول آسيا وأفريقيا أى بكل دول الشرق. فرنسا عامل مؤثر فى سياسات الغرب وهو منظور عبد الناصر. ومصر عامل مؤثر فى سياسات الشرق وهو منظور ديجول. وكلاهما يعبران عن فهم مشترك للدور التاريخى الذى يقوم به كل منهما وللموقع الجغرافى لكل من البلدين مصر فى الشرق، وفرنسا فى الغرب.

٤ - ويمكن رسم صورة مقارنة للزعيمين بعد معرفة بواعث وأهداف كل منهما حتى ولو لم يشر كل منهما إلى الآخر فى شيء. أنها مهمة الباحث نفسه الذى يشارك فى القضية، ويعاصر الزعيمين، أن يجد معاملات الارتباط بين الصورتين لمعرفة مدى التطابق بينهما، طالما أن منطق الهوية له الغلبة على منطق الاختلاف. وقد كان هذا احساس المفكرين والكتاب الذين عاصروا الزعيمين وشاركوهما فى المسؤولية، مسؤولية الثقافة (مارلو) أو مسؤولية الاعلام (هيكل). هنا تظهر المقارنة فى الصورة الذهنية لكل منهما لدى طرف ثالث هو الباحث نفسه الذى يتعاطف مع الزعيمين. فالتعاطف أساس الفهم، والأعجاب شرط الرؤية، والتقدير أساس الحكم السليم. فإذا كان عالم السياسة هو القادر على تحليل المضمون لمعرفة صورة كل زعيم فى ذهن الآخر فإن الفنان وحده هو القادر على رسم الصورة المشتركة لكلا الزعيمين مبدعاً عناصر التشابه. ولا فرق فى النتائج بين العالم والفنان، بين تحليل المضمون ورسم الصورة.

٥ - وقد تغيرت صورة كل من الزعيمين وبلديهما فى ذهن الآخر ما بين العدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦ الذى شاركت فيه فرنسا مع بريطانيا وإسرائيل، وبين العدوان الاسرائيلى بمفرده على مصر والأردن وسوريا فى ١٩٦٧. لم يكن ديجول فى العدوان الأول قد وصل إلى السلطة بعد، فكان هجوم عبد الناصر على فرنسا كما مثلها جى موليه وبينو، فرنسا الاستعمارية القديمة. وبعد العدوان الأسرائيلى فى ١٩٦٧، كان ديجول فى السلطة، وكانت الجزائر قد استقلت، وكان ديجول فى استفتاء عام قد طرح اختيار الاستقلال التام وهو ما اختارته غينيا بقيادة سيكوتورى فى ١٩٥٨ أو التبعية التامة وهو ما لم يختره أحد، أو الاستقلال والتعاون الذى كان اختيار الدول الافريقية. أصبح ديجول فى

ذهن عبد الناصر رمز السياسة الوطنية المستقلة عن بريطانيا ممثل الاستعمار القديم وأمريكا ممثل الاستعمار الجديد، واسرائيل المستعمر المستوطن الذى يقوم على العدوان والتوسع. تبادلا الرسائل، واشاد كل منهما بالآخر فى خطبه وأحاديثه، وتمنى كل منهما أن يحدث اللقاء التاريخى بينهما ولكن لم يحدث. انشغل عبد الناصر بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ ببناء الجيش والدولة والاعداد للمعركة التى ابتدأت بحرب الاستنزاف فى ١٩٦٩. وانشغل ديجول أيضاً بإعادة بناء الدولة بعد مظاهرات الطلاب فى مايو ١٩٦٨. ثم لم تسعف الحياة كليهما حتى يلتقيا ويتعارفا وجها لوجه. فقد توفى عبد الناصر فى سبتمبر ١٩٧٠ ولحقه ديجول بعده بشهرين فى نوفمبر ١٩٧٠.

ثانياً: صورة فرنسا قبل ديجول في ذهن عبد الناصر

صورة ديجول فى ذهن عبد الناصر صورة حديثة، نشأت بعد أدانة ديجول للعدوان الاسرائيلى على مصر فى يونيو ١٩٦٧. ولكن صورة فرنسا حافرة فى ذهنه منذ العدوان الثلاثى على مصر فى أكتوبر ١٩٥٦. وهذا يعنى أن التغير من الاشتراك فى العدوان إلى أدانة العدوان أنما يرجع الفضل فيه إلى زعامة ديجول. وتتحدد معالم الصورة الأولى بالاعتداء الثلاثى على مصر، وتسليح إسرائيل، واحتلال الجزائر، ومعارضة استقلال تونس ومراكش فى الأمم المتحدة، واستعداء نضال سوريا ضد الاحتلال الفرنسى، ونضال الملك الصالح من الحروب الصليبية ضد حملة لويس علس مصر، بل ونضال الهند الصينية ضد الاستعمار الفرنسى، وضرورة وحدة النضال الوطنى فى مواجهة وحدة الاستعمار العالمى.

كان العدوان الثلاثى الذى شاركت فيه فرنسا مع بريطانيا وإسرائيل أحد أشكال الغزو الاستعمارى التقليدى بالسفن والطائرات وقوات الانزال وقطع الاسطول[(١)]. اتخذت فرنسا تأميم القناة ذريعة لقتال مصر وتعطيل الملاحة انتقاماً من تأميم القناة. ورفضت مصر الانذار، وأمرت بانسحاب القوات المصرية من سيناء حفاضاً على أهالى غزة والعريش[(٢)]. بالرغم من

---

(١) يذكر عبد الناصر قوات فرنسا كالآتي ٣٠ سفينة مقاتلة، حاملتان للطائرات، ثلاثة أساطيل جوية، ٣٠ سفينة برمائية، ٨ سفن مساعدة وناقلات بترول، ٥٢ سفينة شحن ٢٠٠ طائرة، ٩٠٠٠ عربة، ٤٥٠٠٠ جندي، خطب الرئيس جمال عبدالناصر ج ٥ ص ٧٠٦، وزارة الارشاد القومي، مصلحة الاستعلامات (خمسة أجزاء: ج١ ١٩٥٢ - ١٩٥٨ ج٢ ١٩٥٨ - ١٩٦٠، ج٣ ١٩٦٠ - ١٩٦٢ ج٤ ١٩٦٢ - ١٩٦٤ ج٥ ١٩٦٤ - ١٩٦٦). وكانت المعركة بين المركب إبراهيم وبين قطع حربية فرنسية موجودة عند حيفا، وقوات المظلات أتت من قبرص ص ٤٠٠ - ٤٠١.

(٢) ج١ ص ١٦٧ ص ٦٠١ - ٦٠٢ص ٦٢١ص ٦٣٨ص ٧٠٢ص ٧٠٦ص ٧٧٦ص ج٣ص ٢٥٤ ج٤ ص١٢٤ ج٥ ص٢٣٥.

قتال الأهالى فى خان يونس وفى مناطق أخرى، استمرت فرنسا فى تسليح إسرائيل بالطائرات النفاثة[١]. وكان مدير بنكها المركزى ممثلها فى مصر يلعب دور البنك الاستعمارى[٢]. ويستدعى عبد الناصر بحسه التاريخى تاريخ العدوان القديم لفرنسا منذ حملة لويس التاسع على مصر حتى نابليون، وأسر لويس فى دمياط، ورجوع نابليون إلى فرنسا بعد مقاومة المصريين. لا فرق بين التاريخ القديم والتاريخ الحديث، فالتاريخ يعيد نفسه، لا فرق بين عام ١٢٥٠ وعام ١٩٥٦. وكما رفض الملك الصالح الاستسلام كذلك رفض عبد الناصر الانذار. كان الملك الصالح حاكم مصر وفلسطين والشام. وكان عبد الناصر زعيم الأمة العربية[٣].

وحرب الجزائر أيضاً، حرب التحرير الوطنية، نموذج لمقاومة الاستعمار الفرنسى فى الجزائر. نضال الجزائر جزء من نضال الشعوب ضد الاستعمار بالرغم من زعم فرنسا أن الجزائر هى جزء لا يتجزأ من الاتحاد الفرنسى. وتقيم فرنسا هذا الزعم على أساس من مواد الدستور الفرنسى. وهى وثيقة صادرة من جانب واحد وهى الحكومة الفرنسية ولا تلزم شعب الجزائر، ولا تغير حقيقة أن الجزائر بلد عربى، وأن للشعب الجزائرى حقاً طبيعياً فى الحرية وتقرير المصير[٤]. بل أن فرنسا تستخدم الجزائر حقلاً للتجارب النووية كى تقضى على أبنائها[٥].

وترتبط بالجزائر تونس ومراكش. إذ تزعمت فرنسا فى أروقة الأمم المتحدة أثناء عرض مشكلة تونس ومراكش أن الأمم المتحدة ليس لها الحق فى مناقشة هذا الموضوع بحجة أن ذلك يعد تدخلاً فى شئون فرنسا التشريعية. وهو زعم ليس له ما يبرره لأن النزاع بين فرنسا وتونس، وبين فرنسا ومراكش نزاع بين دولتين تفرض أحداهما بالقوة على الأخرى معاهدة حماية. فالموضوع يتعلق بالقانون الدولى العام وليس بالتشريعات المحلية. ثم أظهرت الحكومة الفرنسية عدم مبالاة بالقرارات التى اتخذتها الجمعية العامة للأمم المتحدة التى اعترفت بالحقوق الشرعية لشعبى تونس ومراكش، واعربت فيها عن الأمل فى بدأ المفاوضات بغية استعادة هذين الشعبين لحقوقهما وتحقيق أمانيهما القومية. لذلك أعلن المؤتمر الأسيوى

---

(١) ج١ ص٤٢١ ج٤ص١٠٣.
(٢) ج١ ص٦٦٩ ج٣ ص٩٩ - ١٠٠.
(٣) ج٣ ص ١٧٣ - ١٧٤ ص ٣٠٣ ج٤ ص٤٨٣ - ٤٨٤.
(٤) ج١ ص٢٠٧ - ٢٠٨ ج٢ ص١٧٤ - ١٧٩ ص٣٠٣ ج٤ ص١٣٥ ص٣٣٥ - ٣٣٦
(٥) ج٣ ص ٩.

الأفريقى تأييده لحق شعوب الجزائر وتونس ومراكش فى تقرير المصير والاستقلال، ويتعجل الحكومة الفرنسية فى أن تسوى تلك القضية تسوية سلمية بدون تأخير(١).

وتتجلى صورة العالم العربى وهو يتحرر من الاستعمار وصورة فرنسا التى تنتمى إلى الغرب الاستعمارى فى ثورة سوريا ضد الاستعمار الفرنسى وضرب دمشق بالمدافع(٢).

ولكن الوعى العربى فى سوريا استطاع الصمود ونالت سوريا استقلالها. لقد استطاع العالم العربى التحرر لأنه حقق شرطين: الأول، الاستعداد الداخلى والوحدة الوطنية بين فرقاء النضال. والثانى، وحدة النضال العربى. فلقد استعدت الجزائر أولاً داخلياً قبل أن تقاوم الغزو الخارجي. وفى نفس الوقت قام نضال الجزائر وتونس ومراكش وسوريا فكان نضال للأمة العربية. وقد كان أحد المبررات غير المعلنة للأعتداء الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦، هو تحزب مصر الذى ساعد الجزائر مالياً وعسكرياً وسياسياً وأعلامياً ومعنوياً من أجل التحرر من الاستعمار الفرنسى. ساعدت مصر الجزائر وساعدت فرنسا إسرائيل. وسلحت مصر الجزائر كما سلحت فرنسا إسرائيل. كانت فرنسا تظن أن أخضاع الجزائر يمر أولاً عن طريق أخضاع القاهرة. لذلك ترك عبد الناصر للرد على سوء معاملة السفير الفرنسى للسفير المصرى فى باريس للمجاهدين الجزائريين. فالمعركة واحدة فى مصر والجزائر وفلسطين(٣). ولقد لاحظ كثير من الدراسين هذه العلاقة بين النضال الوطنى فى مصر والجزائر وفلسطين. فبعد هزيمة فرنسا «فى بين بين فو» فى ١٩٥٤، أرادت أن تعوض

---

(١) ج١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٢) يقول عبد الناصر: وأنا أذكر أيها الأخوة المواطنون وأنا كنت طالباً في المدارس الابتدائية والمدارس الثانوية وكنتم معنا في دمشق تثورون ضد الاستعمار الفرنسي ويوم ضربت دمشق المدافع. خطاب في مهرجان الشباب ١٩/ ١٠ / ١٩٦٠ ج ٣ ص ٢٩٠. ويقول أيضاً: ولقد حاولت فرنسا حينما احتلت سوريا أن تفتت سوريا. وسلبت منها ما استطاعت أن تسلب وأرادت أن تقسم الوطن الجديد ليكون شعوباً متفرقة وليكون أمارات ودولاً متعددة. ولكن الشعب السوري الذي آمن دائماً بالوحدة العربية استطاع أن يهزم فرنسا، واستطاع أن يحافظ علي وجوده رغم الاساليب التي نعرفها جميعاً، ورغم القتل ورغم الأرهاب ورغم التعذيب ورغم المحاولات التي حاولتها فرنسا لتفرق أبناء الوطن الواحد ولتقيم في سوريا دولاً متعددة. ورغم هذا فإن وعي الشعب العربي في سوريا كان أكبر من مؤمرات فرنسا.. من مدافع فرنسا... من كل هذه المحاولات التي لم تكن تهدف إلي القضاء علي سوريا وحدها ولكنها كانت تهدف إلي القضاء علي الوطن العربي كله من كل جزء من أنحاء الأمة العربية، خطاب في اللاذقية ١٤/٤/١٩٦٠ ج٣ ص٥.

(٣) لقد انتصرت الجزائر ضد جيوش فرمنسا لأن الثورة الجزائرية استعدت قبل أن تبدأ وتمسكت بالوحدة الوطنية، خطاب إلي أعضاء المؤتمر الوطني للقوي الشعبية بشأن الجزائر ١٩٦٢/٧/٢ ج٤=

عن هزيمتها بنصر عسكرى تقليدى بأسلوب غزو القرن التاسع عشر. وكانت النتيجة نصر عسكرى سهل بالرغم من مقاومة المصريين فى بور سعيد وهزيمة سياسية ساحقة جعلت فرنسا بعدها تفكر فى السلاح النووى للردع. كما حاولت الايقاع بين مصر وتونس، بين عبد الناصر وبورقيبة باللعب على أجواء التنافس فى الزعامة(١).

ثالثاً : صورة ديجول وفرنسا في ذهن عبد الناصر

وبعد انتهاء عصر التحرر من الاستعمار ظهرت الصداقة التاريخية بين مصر وفرنسا. وظهر ديجول كأحد أقطاب النضال فى سبيل الحرية والوطنية. كانت العلاقات بين مصر وفرنسا قد قطعت منذ العدوان الثلاثى. ثم اعيدت فى ١٩٦٠. ثم توترت العلاقات من جديد فى ١٩٦٢ بعدما يسمى بأزمة الجواسيس والقبض على بعض موظفى الخارجية الفرنسية فى

= ص١٣٥ - ١٣٦. الثورة العربية لا تتجزأ في اليمن أو في الجزائر، خطاب في حفل استقبال الابطال العائدين من اليمن ٢٢/١٠/١٩٦٣ ج٤ ص٤٧١. حينما بدأنا نساعد الجزائر ونساعد الجزائريين بدأت فرنسا تساعد إسرائيل. كنا نؤمن أن القضاء علي كل قواعد الاستعمار هو قضاء علي أعوانه وقضاء علي قواعده التي قد تستخدم ضد الحرية. كنا نؤمن أن علينا أن نبذل كل جهد للقضاء علي قواعد الاستعمار في ١٩٥٦. اشتركت فرنسا في العدوان علي مصر. وقال رئيس وزرائها أن السبب هو مساندتنا للثورة الجزائرية. ماذا كان بيننا وبين فرنسا؟ كان الجنرالات الفرنسيون يقولون أننا نريد أن نخضع الجزائر عن طريق القاهرة. ووزير حربية فرنسا في هذا الوقت بيرجس مانولي في وزارة جي موليه كان يقول بالحرف الواحد هذا القول: أننا نريد أن تخضع الجزائر عن طريق القاهرة. فرقة المظلات الفرنسية التي نزلت في بور فؤاد كان يقودها الجنرال ماسو قائد معسكرات الاعتقال الرهيبة في الجزائر وقائد المظليين الفرنسيين في الجزائر، خطاب إلي أعضاء المؤتمر الوطني للقوي الشعبية بشأن الجزائر ج٤ ص ١٣٥، ج١ ص٥٦٦، ج٣ ص١٣١ - ١٣٢.

(١) Edgar S. Furniss Jr.: De Gaulle and the French Army, A crisis in civil - military relations, P. 23, P. 56, P.177 P.208

.The twentieth century fund, New York 1964. Edgar S Furniss Jr. France Troubled Ally, De Gaulle,S Heritage, and Prospects P. 217 - 222, P. 435, Harper & Row 1960 E. A. Kolodziej: French Intermational Policy under De Gaulle and Pompidou, The Politics of Grandeur, P.75, PP 487 - 92 .Cornell Uni Press, Ithaca & London 1974 thy Doro thy Pickles

Algeria and France, from Colonialism to Co - operation, P. 37 P. 116, P. 172, P. 192, Frederick A. Praeger,New York 1963. Charles Saint - Prot: La France et le Renouveau Arabe, De Charlres De Gaulle `a Valery Giscard d'Estaing PP. 8 - 19, PP. 49 - 69, PP. 111 - 112, Copernic, New York, 1980.

مصر. ثم بعد استقلال الجزائر لم تعد هناك عقبة فى سبيل عودة العلاقات الطبيعية بين مصر وفرنسا. فكانت زيارة المشير عامر لأول مرة إلى فرنسا فى أكتوبر ١٩٦٥ لمقابلة ديجول والمسؤولين الفرنسيين[١]. وكان استقباله الحار بدايات عهد جديد بين عبد الناصر وديجول بل بين عبد الناصر والمثقفين المصريين أثر اللقاء الذى عقده المشير مع الدراسين فى فرنسا وفى أوروبا كلها فى باريس والذى تحول إلى اجتماع عاصف ينقد فيه الطلاب الأوضاع الداخلية فى مصر، وعزلة الرئيس عن الشعب، والطبقات الجدية، وأزمة الحريات العامة، والتنظيم الحزبى مما دفع بالرئيس إلى استدعاء ممثلى الطلاب فى الاسكندرية فى أغسطس ١٩٦٦ حيث قدم له وفد الدراسين فى فرنسا ملفاً كاملاً عن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية فى مصر وكأنهم كانوا يتنبؤون بالأوضاع التى أدت إلى هزيمة يونيو ١٩٦٧. وقد كانت العلاقات بين مصر وفرنسا ليست فقط على مستوى السياسة والاقتصاد كما يفعل السياسيون بل على مستوى الثقافة والتنوير والحريات العامة كما يفعل الطلاب والمثقفون منذ رفاعة رافع الطهطاوى حتى الآن. الخلاف بين مصر وفرنسا لا يكون إلا على السطح ولأسباب طارئة، والصداقة التاريخية تكون فى الأعماق. والخلاف العرضى أنما يكون على هذه المبادىء نفسها التى ارتبطت بها مصر وفرنسا، الحريات العامة التى تدافع عنها مصر إذا ما غابت عن فرنسا أثناء حرب التحرر الوطنية الجزائرية والتى تدافع عنها فرنسا إذا غابت عن مصر كما هو الحال فى عصر الأفغانى ومحمد عبده ورواد الأصلاح الدينى ومؤسسى حركة القوميين العرب وكما حدث أخيراً أبان الفترة الثانية فى الثورة المصرية بعد أن انقلبت على نفسها فى السبعينات والثمانينات بعد وفاة عبد الناصر فتحولت باريس إلى أكبر تجمع للمثقفين المبعدين عن الأوطان والذين أصبح يرمز لهم بعبارة «الطيور المهاجرة». هذا التحول فى السياسة الفرنسية بالإضافة إلى ما

---

(١) بعد اتصالات تمهيدية مع حكومة الجمهورية الفرنسية الخامسة قام المشير عبد الحكيم عامر في شهر اكتوبر الماضي بزيارة هامة لفرنسا. ولقد أثبتت هذه الزيارة أن الصداقة التاريخية بين القاهرة وباريس ظلت تحت السطح العاصف للحوادث الأخيرة في فترة حرب التحرير الجزائرية والعدوان الثلاثي علي السويس. ولقد قرانا جميعاً ذلك الترحيب الودي الذي لقيه المشير عبد الحكيم عامر كممثل لمصر وللثورة المصرية عن الرئيس الفرنسي الجنرال ديجول. ولقد لقيت العبارات الحارة التي عبر بها الجنرال ديجول عن أفكاره في تلك المناسبة اهتماماً كبيراً لدي شعبنا خصوصاً وأن صاحبها من أبرز أقطاب النضال في سبيل الحرية الوطنية وفي سبيل الكرامة الوطنية، خطاب الرئيس في افتتاح دور الانعقاد الثالث لمجلس الأمة في ١٩٦٥/١١/٢٥ ج٥ ص٤٦٧.

حدث في الواقع وهو استقلال الجزائر أنما يرجع إلى شخصية الجنرال ديجول ووقوفه موقف الحياد في الصراع العربي الإسرائيلي وعدم تحيزه إلى جانب واحد، جانب إسرائيل، كما تفعل انجلترا وأمريكا[١].

ويدرك عبد الناصر أن مفتاح شخصية ديجول هي الأخلاق والألتزام بالمبادىء. وهو نفس مفتاح شخصية عبد الناصر. فالسياسة أخلاق ومبادىء كما حاول الفلاسفة من قبل مثل «كانط» وكما مارسها عبد الناصر وديجول. ديجول زعيم نزيه لا يعرف الانحياز ألا للحق بعيداً عن الاعيب السياسية الدولية[٢].

وقبل اندلاع الحرب ووقوع العدوان في يونيو ١٩٦٧ أدان الجنرال ديجول من قبل البادىء بالعدوان ومن يطلق الرصاصة الأولى. وظل على وعده وتحذيره بعد وقوع الحرب بالفعل. فأدان العدوان الاسرائيلي أكثر من مرة[٣]. أقواله أعماله، وأعماله أقواله مثل عبد الناصر. وحظر تصدير الاسلحة إلى إسرائيل. وكان موقف ديجول هذا متسقاً مع شخصيته. كان ديجول من أعظم شخصيات هذا العصر لذلك استطاع أحداث هذا التحول في سياسة فرنسا الخارجية وجعلها تقوم على العدل والسلام. تلك قامة ديجول وعظمته بين سائر

---

(١) فرنسا عاشت شخصية الجنرال ديجول. لم تتحيز في هذا الموضوع. ولم يأخذوا الخط الامريكي، ولم يأخذوا الخط البريطاني، ولم يتحيزوا بالنسبة لاسرائيل، خطاب في أعضاء المجلس المركزي للاتحاد الدولي لنقابات العمال في ١٩٦٧/٥/٢٦ ج٦ ص١٨١ وثائق عبد الناصر، خطب، أحاديث تصريحات (حزيران) الأول يناير ١٩٦٧ - ديسمبر ١٩٦٨ والثاني يناير ١٩٦٩ - سبتمبر ١٩٧٠، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام ١٩٧٣ (تسهيلاً للأشارة سيحال إليهما باستمرار علي أنهما الجزءان السادس والسابع اكمالاً للأجزاء الخمسة الأولي التي نشرتها الهيئة العامة للاستعلامات).

(٢) وفي هذه المناسبة أذكر موقف الجنرال ديجول، واعتقد أنه موقف نزيه وموقف نبيل تقدره الأمة العربية لأنه موقف غير متحيز لم يأخذ جانب إسرائيل ولم يأخذ جانب العرب. لم يتحيز وكان في هذا بعيداً عن العمل في السياسة الدولية للدول الكبري، حديث إلي ممثلي أجهزة الاعلام العالمية والعربية في المؤتمر الصحفي الذي عقد بالقاهرة في ١٩٦٧/٥/٢٨ ج٦ ص١٩٦.

(٣) المجتمع الدولي كله كان يعارض البادئ بالحرب وكان حديث الرئيس الفرنسي الجنرال ديجول واضحاً في أن فرنسا ستبني موقفها علي أساس من يبدأ بأطلاق الرصاصة الأولي، خطاب في عيد الثورة الخامس عشر في ١٩٨٧/٧/٢٣.

القادة[1]. وهو يعلم حوافز العدوان الذى تعرضت له فرنسا فى أول الحرب العالمية الثانية، وعدوان النازية عليها، ومقاومة فرنسا الحرة بزعامة ديجول حتى تم النصر لها ودحر العدوان. ورفض ديجول كل الضغوط الخارجية من قوى الاستعمار القديم والجديد للانحياز للمعتدى مثل باقى الدول الكبرى[2]. ويأخذ عبد الناصر ديجول رمزاً للمقاومة، ودفعاً لروح اليأس والاستسلام. فقد تم احتلال المانيا لفرنسا ومع ذلك قاوم ديجول ولم يقل كما يقوله بعض المصريين «مفيش فايدة». ديجول رمز الأمل والمقاومة ضد روح اليأس. فالبرغم من هزيمة يونيو ١٩٦٧ واحتلال إسرائيل لسيناء فى ستة أيام ووصولهم إلى الضفة الشرقية لقناة السويس وتدميرهم السويس والاسماعلية ألا أن عبد الناصر سيقاوم مع الشعب المصرى الحر كما قاوم ديجول الغزو الالمانى مع فرنسا الحرة[3]. والعجيب أن رؤية كل من الزعيمين للآخر لم تتم بالرغم من النوايا الطيبة لكل من الطرفين، وترحيب عبد الناصر بأسم الشعب المصرى بزيارة الرئيس ديجول لمصر فى أى وقت[4].

---

(١) كذلك فإن موقف فرنسا تحت قيادة ذلك الفرنسي العظيم شارل ديجول الذي يعتبر من أبرز شخصيات العصر قد شهد تحولاً ضخماً لصالح العدل والسلام عبر عن نفسه عملياً بقرار الحظر الشامل علي تصدير السلاح لاسرائيل، خطاب في افتتاح مجلس الأمة الجديد ١٩٦٩/١/٢٠ ج٧ ص٢٦.

(٢) دور فرنسا وديجول بالنسبة للعدوان، ووقوفه ضد المعتدين، حظر الاسلحة عن المعتدي ..... وديجول يعلم أن الأمة العربية كلها والعالم العربي بل العالم كله لتذكر دوره اللي قام بيه حينما تعرضت فرنسا للعدوان في الحرب العالمية الثانية. يعلم أنه رجل مبادىء. وفي الحقيقة في هذه الأزمة وفي هذه الظروف رغم الضغوط الذي ووجه بيه وقف بجانبنا. خطاب في افتتاح الدورة الخامسة لمجلس الأمة في ١٩٦٧/١١/٢٣ ج٦ ص٢٨٧.

(٣) فرنسا في الحرب العالمية الثانية، فرنسا سقطت كلها في يد الالمان، وروسيا وصلت إلي ألمانيا، وصلت الجيوش الالمانية إلي موسكو. وأنتم كلكم والأمة العربية تعلم هذا وما حدش قال أنه مفيش فايدة. فيه فرق بين موقف ديجول وموقف بيتان. ديجول طلع قاوم، وبيتان سلمْ لكن ديجول انتصر في الأخر.وكان النصر للي ناضل ولم ييأس وصمم، ورغم أن بلده كلها أخذوها الألمان. حكاية ما فيش فايدة وحكاية أحنا قلنا هذا الكلام من زمان عمليات لا تقبلها عقولنا ولا تقبلها نفوسنا وعلينا أن نصمد، كلمة في أعضاء المؤتمر الثاني لاتحاد الصحفيين العرب بالقاهرة في ١٩٦٨/٢/١٥ ج٦ص٣٠٩. (تركيا الاسلوب العامي كما هو)

(٤) «سؤال: هل في نيتكم دعوة الجنرال ديجول إلي زيارة القاهرة أوْ هل عندكم أي نية لزيارة باريس؟

الرئيس: ليست لدينا خطط في هذا الشأن ولكني واثق أن الشعب المصري يرحب بزيارة الجنرال ديجول لبلادنا في أي وقت»، حديث مع س.ل. سولزبرجر رئيس تحرير نيويورك تايمز في ١٩٦٩/٢/٢٦ ونشر بالانجليزية في ١٩٦٩/٣/٢ وبالعربية بالاهرام في ١٩٦٩/٣/٣ ج٧ ص٦٩.

وقد اقترح ديجول اجتماع الدول الأربع الكبرى من أجل مناقشة قضية الشرق الأوسط، والصراع العربى الأسرائيلى، والعدوان الصهيونى على البلاد العربية بعد أن انتهت محاولات الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى حلقة مفرغة وإلى طريق مسدود. فديجول كان يمثل ضمير العالم. وكان يريد تحريك الضمير العالمى من أجل الانسحاب من الأراضى المحتلة وأدانة العدوان الأسرائيلى والتوسع على حساب الغير(١). وكان عبد الناصر أيضاً يمثل ضمير الأمة العربية. ديجول يمثل الواجب وعبد الناصر يمثل الحق. أن دور فرنسا وديجول فى كسب الرأى العام العالمى لصالح العرب دور مشهود، متفق مع مبادىء الثورة الفرنسية فى الحرية والعدل. وديجول بأدانته للعدوان والتوسع ومطالبته إسرائيل بالانسحاب من الأراضى العربية المحتلة أنما يجسد مبادىء الثورة الفرنسية(٢). وهى سياسة دائمة ومستمرة.

---

(١) «سيادة الرئيس: أن الحكومة الفرنسية قد نادت بضرورة اجتماع الدول الأربع وذلك قبل حرب يونيو ١٩٦٧ فما هو رأي سيادتكم في موقف باريس وبصفة عامة في السياسة التي ينتهجها الرئيس ديجول تجاه العالم العربي؟

الرئيس: أن موقف باريس من هذا الموضوع موقف مبني علي احترام المبادي،، والتصميم علي تطبيق المبادىء السليمة، وما نادي به الجنرال ديجول من ضرورة عدم التوسع نتيجة الحرب، ومن ضرورة انسحاب القوات الاسرائيلية المعتدية المحتلة للأراضي العربية يمثل في الحقيقة المبادىء التي يجب أن تسير عليها الدول الكبري التي تمثل بثقلها نفوذاً كبيراً في المجال الدولي وفي الأمم المتحدة. أن الدول العربية قدرت كل التقدير موقف باريس وموقف الجنرال ديجول. أن الدول العربية لا تطلب من أي دولة أن تتحيز لها ولكنها تطلب من كل الدول وعلي الاخص الدول الكبري، أن تكون معاملتها معاملة متساوية. كما تعامل إسرائيل تعامل العرب. وقد كانت سياسة باريس وسياسة الجنرال ديجول سياسة غير متحيزة مبنية علي المبادي. كذلك كان اقتراح باريس والجنرال ديجول باجتماع الدول الاربع الكبري لبحث الموضوع بعد أن وصلت جهود ممثل الأمين العام للأمم المتحدة إلي لا نتيجة. كان أذن الاقتراح ضرورة حتي لا تتعثر الأمور وحتي لا تتأزم الأمور وحتي لا تدور الأمم المتحدة في حلقة مفرغة»، حديث إلي مسيو شوميل المعلق السياسي للتليفزيون الفرنسي في ١٩٦٩/٤/٢٩ ج٧ ص١٢٣.

(٢) أيها الأخوة، يجب ألا نضيق من أي جهد نبذله في أي مكان ولا نضيق من أي كلام نفهم به قضيتنا للرأي العام العالمي. سرنا ما وجدنا هناك من تفهم قضايانا في فرنسا. والجنرال ديجول تفهم قضيتنا، وصمم علي أن يقف ضد العدوان، وصمم علي أن يقف مع المبادىء، وصمم علي أن المعتدي يجب أن ينسحب من جميع الأراضي المحتلة، وكان هذا مكسب لنا، ونحن علي ثقة في استمرار موقف فرنسا من العرب، والشعب الفرنسي رفع لواء الثورة في يوم من الأيام، ورفع هذه المبادىء العظيمة في يوم من الأيام. وحينما كان الجنرال ديجول فعلاً يتخذ هذا الموقف كنا نشعر أنه ينفذ فعلاً الأهداف التي نادت بها الثورة الفرنسية، خطاب في عيد العمال في حلوان في ١٩٦٩/٥/١ ج٧ ص١٤٤.

وظلت حتى بعد اختفاء ديجول من الساحة السياسية فى ١٩٦٩ وبعد وفاته فى ١٩٧٠. بل أنها تطورت فى نفس الخط، سياسة المبادىء إلى الأعتراف بحقوق شعب فلسطين وبدولة فلسطين وباستقبال رئيسها فى نفس الوقت الذى يتم فيه الاحتفال بمرور مائتى عام على الثورة الفرنسية ومائة عام على ميلاد ديجول(١).

رابعاً: صورة مصر وعبد الناصر في ذهن ديجول

إذا كانت الأشارة إلى ديجول فى ذهن عبد الناصر قليلة ومع ذلك يمكن رسم صورة منها لديجول فى ذهن عبد الناصر فإن الإشارات فى كتابات ديجول إلى عبد الناصر بالأسم تكاد تكون معدومة وأن كانت الاشارات إلى الجزائر أولاً ثم أفريقيا ثانياً ثم مصر والشرق ثالثا تظهر على استحياء فى مذكرات الحرب ومذكرات الأمل(٢). ويمكن تصنيف أعمال ديجول إلى ثلاثة مراحل فى حياته، ما قبل الحرب العالمية الثانية وما بعد الحرب. ومن الطبيعى ألا يذكر ديجول عبد الناصر أو مصر فى مؤلفاته فى مرحلة ما قبل الحرب إذ كانت موجهاته الرئيسية ألمانيا فى «الخلاف عند العدو»، «حد السيف»، «فرنسا وجيشها»، «نحو جيش المهنة»(٣). ولكن من مؤلفات الفترة الثانية لفترة الحرب العالمية الثانية فى«مذكرات الحرب» يذكر ديجول الشرق ومعه مصر وشمال أفريقيا. فقد كانا مسرحاً

---

(١) «موقف بريطانيا موقف المراوغ سياسياً ودعائياً. موقف فرنسا في عهد ديجول في الحقيقة كان الموقف السليم المرتكز علي مبادىء. وبعد تنحي ديجول ووصول بومبيدو للرئاسة استمر موقف فرنسا أيضاً، الموقف السليم المبني علي المبادىء. والحقيقة نحن ننتهز هذه الفرصة لنوجه الشكر إلي الشعب الفرنسي لتصميمه علي أن يسير في طريق المبادىء. وهذا يعطي في الحقيقة أملاً للعالم كله من أجل السلام ومن أجل المستقبل. كما نوجه الشكر أيضاً للرئيس بومبيدو علي السياسة السليمة المبنية علي المبادىء كما أعلنها في مؤتمره الصحفي»، خطاب في عيد الثورة السابع عشر في الجلسة الافتتاحية للدورة الثالثة للمؤتمر القومي في ١٩٦٩/٧/٢٣ ج٧ ص١٨٠.

(٢) نأسف لعدم الاطلاع علي فهرس موضوعات أعمال الجنرال ديجول الذي نشره معهد شارل ديجول والذي كان يمكن أن يعطينا علي وجه الدقة كل احالات ديجول إلي عبد الناصر. (وبعد اطلاعنا عليها ليس فيها الكثير)

Index des themes de l'oeuvre du general de Gaulle, Plon 1978

(٣) La discorde chez I' ennemi, Berger levrault 1924, Plon 1972 Le fil de l'epée, Berger levrault 1932, Plon 1971 Vers l'armee' de metier, Berger levrault 1934, Plon 1917 La France et son armée, Berger levrault 1938, Plon 1917

Lettres, Notes et Carnets, Plon 1975, I 1905 - 1918 II 1919 - 1940

للمعارك الحربية خلصة معركة العلمين[1]. كانت أفريقيا ظهير فرنسا الحرة وخارج نطاق حكم بيتان. وقد كانت لفرنسا قواتها فى تشاد والكونغو بالأضافة إلى شمال أفريقيا[2]. ويذكر مصر مع الشرق. ويذكر ما يدور فى العواصم العربية من شحنات دينية وسياسية فى طرابلس وبغداد والقاهرة والقدس ودمشق والاسكندرية وجدة والخرطوم وجيبوتى ويضيف إليها نيروبى. فالعرب قلب أفريقيا، ويضع عدن مع مدغشقر مما يجعل الآخر عند الأوروبى هو «اللا أنا» بصرف النظر عن التمايز عنه. وصل ديجول القاهرة على رأس الجيش البريطانى الذى كان من وجهة نظر مصر جيش احتلال ومن وجهة نظر ديجول جيش الحلفاء، ظهير فرنسا الحرة. ويدرك الصراع الخفى بين العرب واليهود فى فلسطين.

ويتحدث عن ثورة رشيدة على الكيلانى المتعاطفة مع المحور خلافاً عن بريطانيا. كان ديجول وثيق التعاون والتنسيق مع تشرشل وصورته فى مصر ثعلب بريطانيا الاستعمارى العجوز[3]. ويتحدث عن الجزائر التى كانت مسرحاً لتجمع الحلفاء بصرف النظر عن الجزائر فى ذاتها، الوطن المستقل[4]. وفى مؤلفاته فى المرحلة الثالثة، ما بعد الحرب وبعد عودته إلى المسرح السياسى منذ ١٩٥٨ يعاود الحديث عن مصر والجزائر والشرق فى روحه الجديدة، روح الثورة الوطنية والتحرر من الاستعمار والاستقلال الذاتى والذى له وجوده المستقل بعد أن كان مجرد مسرح للأحداث تتقاتل عليه وفوقه القوى الاستعمارية الأوروبية. يتحدث ديجول بعد أن عاد إلى المسرح السياسى بعد ثورة الجنرلات فى الجزائر فى ١٩٥٨ عن «مع التجديد»، «من أجل الجهد»، «نحو النهاية»[5]. عاد ديجول على

---

(١) Memoires de Guerre, Plon 1954, 1956, 1929
I - L'apple 1940 - 1942
II - L'unité 1942 - 1944
III - Le salut 1942 - 1946
Trois etudes, Berger Levrault 1945, Plon 1971 Discours et Messages, Plon 1970, I, Pendant La guerre 1940 - 1946 II Dans L'attente 1946 - 1958

(٢) Memoires de Guerre, I, L'appel 1940 - 1942, (Afriqus P.P. 113 - 195).

(٣) Ibid. L'orient P.P. 161 - 224

(٤) Memoires de Guerre II 1942 - 1944 Alger PP. 125 - 177

(٥) Discours et Messages, Plon 1970
III, Avec le Renouveau 1958 - 1962
IV, pour l' Effort 1962 - 1965
V, Vers le Terme 1966 - 1969
Articles et Ecrits, Plon 1975

أكتاف اليمين وانتهى إلى إدراكه أهمية التحرر الوطنى واستقلال الشعوب. حمله جنرالات الجزائر دفاعاً عن الجزائر الفرنسية. وانتهى بعد أربع سنوات إلى استفتاء عام يعطى الجزائر استقلالها مع التعاون وبعد حرب تحرير وطنية دامت أكثر من ثمان سنوات. ويتحدث عن ما وراء البحار بمعنى فرنسا ما وراء البحار وكأن الآخر ليس له استقلال من ذاته ألا أنه امتداد لفرنسا المركز (المتروبول). أفريقيا هى فرنسا ما وراء البحار وليست أفريقيا الأفريقية التى قد تعتبر أيضاً فى يوم من الأيام المقبلة أن فرنسا هى أفريقيا ما وراء البحار[1]. والجزائر لها وضع خاص فى أفريقيا، واجهة أفريقيا أو حلقة الاتصال بين فرنسا وما وراء البحار[2]. ويظهر الشرق الأوسط خاصة كجزء من العالم. ويذكر زعماءه مثل الحسن الثانى وبورقيبة. ويدرك أنه آن الأوان لفرنسا أن تعود إلى الشرق الأوسط بعد نهاية عصر السويس[3] واستقلال الجزائر. ويدرك ديجول الصراع العربى الاسرائيلى. ويتحدث عن أعجابه بالدولة الصهيونية وبرئيسها بن جوريون ولكنه يحذرها من التوسع على حساب جيرانها العرب. وهو الموقف الذى سيتخذه ديجول بعد العدوان الاسرائيلى على البلاد العربية فى يونيو ١٩٦٧. وفى الوقت الذى كانت صورة ديجول فى ذهن عبد الناصر شخصاً قادراً على توجيه سياسة فرنسا نحو الحق والمبدأ كانت صورة عبد الناصر في ذهن ديجول حركة وتاريخ وعلاقة فرنسا بما وراء البحار.

خامساً: الصورة الذهنية المشتركة لعبد الناصر وديجول

يستطيع الباحث أيضاً فى ذهنه بعد تمثل الصورتين لعبد الناصر وديجول التى يرسمها

---

(١) Memoires d'espoir I' le Renouveau 1958 - 1962, L'Outre Mer PP. 43 - 90

(٢) Ibid., L'Algerie PP. 91 - 141

Ibid., Le Monde PP. 215 - 281

Ibid., PP. 282 - 283

(٣) حمل دكتور محمود فوزي رسالة من عبد الناصر إلي ديجول في سبتمبر ١٩٧٦ معبراً عن تقديره له لموقفه من العدوان علي البلاد العربية.وحمل السفير عبد المنعم النجار رسالة أخري من عبد الناصر إلي ديجول في مارس ١٩٦٨ تقديراً لموقف فرنسا من مجلس الأمن أثناء مناقشة العدوان الاسرائيلي. وحمل خطاباً ثانياً في أوائل ١٩٦٩ يشرح فيه عبد الناصر تطور الموقف في الشرق الأوسط بعد العرض العسكري الاسرائيلي للقدس الذي استفز مشاعر العرب. وحمل حسن الشافعي أيضاً في يوليو ١٩٦٩ خطاباً إلي ديجول في نفس الموضوع. بعد تركه الحياة السياسية.

Armand Pignol: De Gaulle et la Politique de la France vu d' Egypte 1967 - 1970 PP 23 - 34 GEDEJ, Dossier 2 Le Caire, 1985

كل منهما فى ذهن الآخر أن يجد صورة مشتركة لهما معاً، الاتفاق فيها أكثر من الاختلاف لدرجة التطابق. وفى حالة الهوية المطلقة بين الصورتين وانعدام المسافة الأنسانية بين الشخصيتين ينعدم التعارف واللقاء، فالبعد شرط القرب، والانفصال حافز على الاتصال. وهذا هو الذى يفسر عدم لقاد الزعيمين عبد الناصر وديجول بالرغم من الترحيب الحار لكل منهما بالآخر فى الكلمات المتبادلة بين الزعماء والسفراء. لقد تم تبادل رسائل تهنئة بينهما فى عيد ميلاد كل منهما على نحو شخص انسانى. وكان الاعجاب المتبادل يظهر فى الالفة والروح أولاً. وبدأ التراسل السياسى قبل ١٩٦٧ ولكنه زاد بعد العدوان. يشرح عبد الناصر لديجول الموقف فى الشرق الأوسط ويشكر فرنسا على أدانتها للعدوان وموقفها فى مجلس الأمن، بل استمرت الخطابات بعد ترك ديجول الحياة السياسية الرسمية مما يدل على تقدير شخصى بين الزعيمين بصرف النظر عن الموقع السياسى. ويرسم هيكل ومارلو هذه الصورة الذهنية المشتركة لعبد الناصر وديجول فى لقاء بينهما فى باريس. وقد تولى كلاهما مناصب أعلامية وثقافية على أرفع المستويات فى مصر وفرنسا فى حياة الزعيمين: تجسيد الوطن فى لحظة حاسمة من حياته، شخصيتان تاريخيتان، أبطال قادة وليس فقط رؤساء دول، كلاهما انتجته الظروف، هزيمة فرنسا أمام ألمانيا النازية وتجسيد ديجول لفرنسا الحرة، وهزيمة مصر فى فلسطين فى ١٩٤٨ ثم العدوان الاسرائيلى المتكرر فى ١٩٥٦ ثم فى ١٩٦٧ وتجسيد عبد الناصر للضابط الحر. كلاهما مثل نابليون، عظمته فى انتصاراته وهزائمه. ثار كلاهما ضد هيمنة الدول العظمى من أجل أفساح الطريق للاختيار الوطنى الحر. كان فى ذهن كليهما حلم الوحدة، وحدة الوطن العربى عند عبد الناصر والوحدة الأوروبية عند ديجول. وتتحقق الوحدة بالدولة – القاعدة أو الدولة – الأقليم، مصر للوحدة العربية وفرنسا للوحدة الأوروبية، وبزعيمين تاريخيين فى مقام بسمارك لالمانيا ومازينى وغاريبالدى لايطاليا، عبد الناصر للوحدة العربية وديجول للوحدة الأوروبية. لذلك كانت هناك علاقة غيرة وحسد بين مصروفرنسا لقيام كل منهما بنفس الدور فى منطقته ومحيطه. والحسد والغيرة قمة التعاطف والمحبة كما هو الحال فى الحب الإنسانى. وقد يزيد عبد الناصر فى معارك الصراع الطبقى فى مصرواختياره جانب الفقراء وإيمانه بحتمية الحل الاشتراكى. كما أن الوحدة العربية لديه قدر ومصير وليس مجرد سياسة واقتصاد[١]. كما تنضج هذه الصورة المشتركة فى رسوم الكاريكاتر فى الصحف

---

(١) نشرت المقالة بجريدة الاهرام بتاريخ ١٩٧١/١/١٥ بعنوان بصراحة للاستاذ محمد حسنين هيكل.

المصرية التى عقدت لديجول وعبد الناصر. فكلاهما يقظة للضمير العالمى الذى يوقظ بدوره ضمير العالم. وكلاهما أب لطفل هو الحقيقة التى تتجاوز المصالح الصغرى والكبرى. كلاهما ينبعان من أعماق التاريخ، يجسدان حساً تاريخياً أعماقه فى الماضى. فقد كان عبد الناصر استاذاً فى كلية أركان حرب، وكان ديجول أستاذاً للتاريخ. كلاهما دافع عن الحياء بقامته الطويلة، وأنفه البارز، قامة عبد الناصر مثل مسلة الكونكورد. وقامة ديجول مثل برج إيفل. التشيد الوطنى عند عبد الناصر «والله زمن يا سلامى» وعند ديجول «هيا يا أطفال الوطن، إلى الدولار نقضى عليه». وديجول هو الذى يحمل مشعل الحرية فى نيويورك بدلاً من التمثال. يحاول عبد الناصر أقامة سوق عربة مشتركة مستقلة، ويقف ديجول فى وجه دخول بريطانيا للسوق الأوروبية المشتركة. عبد الناصر يدافع عن حقوق شعب فلسطين وديجول فارس شجاع يحارب الصهيونية، يعقوب يصارع التنين، ومارى جرجس يصارع التنين. وإذا كانت إسرائيل قد اعتدت على العالم العربى بطيرانها الفرنسى الصنع فإن ديجول طائرة ميراج واحدة تهبط على إسرائيل لتروعها عن جيرانها[١]. ان الصورة التى يرسمها فنان الكاريكاتير عن لقاء عبد الناصر وديجول فى السماء يتصافحان من فوق السحاب لأن العظماء يلتفون دائماً أنما تعبر عن هذه الصورة المتطابقة للزعيمين اللذين لم يتقابلا على الأرض، كما تعبر عن الوجدان الشعبى الذى ترتسم فيه الصورة والتى تعبر بحق عن وحدة الموقف والهدف والمصير[٢].

---

(١) Armand Pignol: OP. Cit. PP. 154 - 190

(٢) ستعاد كتابة هذه الدراسة في صيغة جديدة بعد أكمال تحليل ديجول عن عبد الناصر في الصيغة الفرنسية.

Nasser et De Gaulle, Espoir, 79. Revue de l' Institut Charles de Gaulle, Paris, Plon, 1992, PP. 62 - 70.

٢ - الإسلام والناصرية

١ - هل تتصادم شرعيتان: الدين والثورة؟

يمكن تلخيص مأساة جيلنا الحديث كله، جيل الثورة المصرية سواء الذين قاموا بها أو الذين عاصروها فى صدام شرعيتين، شرعية الدين وشرعية الثورة، شرعية الماضى وشرعية الحاضر، شرعية التواصل وشرعية الانقطاع. وقد تجسد هذا الصدام فى الصراع بين الأخوان والثورة منذ ١٩٥٤ وحتى الآن فى صراع الدولة مع الجماعات الإسلامية. وقد هز هذا الصدام المروع بين الشرعيتين جيلاً بأكمله تنازعه الولاء بين الإسلام والناصرية، بين الأخوان والثورة. فقد كان من أنصار المفكر الشهيد سيد قطب، صاحب «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» و «معركة الإسلام والرأسمالية» و «السلام العالمى والرسلام». ثم أنفعل بالثورة بإعتبارها تحققاً لما كان يؤمن به حتى ١٩٥٤. وضاع سيد قطب فى أتوان الصراع. فلا هو أفاد الأخوان بأسلامه الاشتراكى المعادى للرأسمالية، ولا استفادت منه الثورة بإعتباره جسراً بينها وبين الأخوان. مع أنه هو الذى حرر «دعوتنا»، برنامج الأخوان عندما طلبت الثورة من الأحزاب اعداد برامجها[١]. وهو الذى القى عدة أحاديث فى الأذاعة المصرية عن الإسلام والثورة فى بدايات الثورة المصرية قبل مرحلة الصدام، وكانت تدور حول الاستعمار والكفاح والتكافل الاجتماعى وكأنها مواثيق الثورة قبل أن تبدأ صياغاتها فى الستينات، وهى نفس الأفكار التى عبر عنها عبد الناصر فى نفس الفترة عام ١٩٥٣ فى «فلسفة الثورة».

وعندما يقال الإسلام والناصرية فى التجربة المصرية فإن ذلك لا ينفصل عن الصراع بين الأخوان المسلمين والثورة المصرية منذ ١٩٥٢ حتى ١٩٧٠. بل ويمتد الصراع أيضاً فى عصر الثورة المضادة من ١٩٧١ حتى ١٩٨٠ انتهاء باغتيال السادات على أيدى جماعة الجهاد. وهى فترة ما زالت مستمرة حتى الآن ابتداء من ١٩٨١ فى الحقبة الثالثة للثورة

عن الناصرية والإسلام، مركز أعلام الوطن العربي، صاعد ١٩٩١ ص ١٢٣ - ١٣١

(١) سيد قطب: دراسات إسلامية ص ٢٣٧ - ٢٤٢، دار الشروق، القاهرة ١٩٧٣

المصرية التى هى أقرب إلى الثورة المضادة فى الحقبة الثانية منها إلى الثورة فى الحقبة الأولى والتى كان آخر معالمها اغتيال رئيس مجلس الشعب فى ١٩٩٠ . فالإسلام والناصرية كفكرتين أو ايديولوجيتين يتجسدان فعلاً وواقعاً فى الصراع بين الأخوان والثورة[١] .

٢ - الأخوان المسلمون والنضال الوطني قبل ١٩٥٢

وقبل هذا الصدام المؤسف بين الشرعيتين كان الإسلام من جانب الثورة ضد الطغيان وفقهاء السلطان. فمنذ الثورة العرابية ومناصرة رجال الدين لعرابى مثل الشيخ عليش والشيخ حسن العدوى ومقابلة ذلك بفتوى السلطان بتكفير عرابى ومعاداة فقهاء السلطان له مثل الشيخ الأمبابى والشيخ الأبيارى والشيخ حمزة فتح الله حتى ظهر الاتحاد بين الشرعيتين فى الثورة العرابية. وكان عبد الله النديم رمزاً لهذه الوحدة بين الشرعيتين، بين الإسلام والثورة أسوة بأساتذته وصحبه محمد عبده وجمال الدين الأفغانى[٢] . واستمر الحال كذلك فى الحزب الوطنى الذى ربط بين الإسلام والوطنية منذ مصطفى كامل ومحمد فريد حتى الوفد المصرى. واستمر نفس التيار فى مصر الفتاة، ربط تركيا بمصر، والإسلام بالثورة حتى فتحى رضوان.

ثم نشأت حركة الأخوان المسلمين فى الإسماعيلية على ضفاف القناة فى مواجهة جنود الاحتلال البريطانى وفى محافظة الشرقية مهد العربيين. نشأت الجماعة فى مواجهة الاستعمار وبطريق الكفاح المسلح كما حدث فى ١٩٥١ على ضفاف القناة بالتعاون مع الضباط الأحرار (كمال الدين رفعت) قبل أن يعرفهم أحد. كما كان التعاون بينهم فى فلسطين فى ١٩٤٨ . وكان حسن البنا تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم، أراد استئناف «المنار» بعد أن توقفت فى مطلع ١٩٣٦ وأصدر منها ستة أعداد. فجماعة الأخوان المسلمين أذن سليل الحركة الاصلاحية الأولى من الأفغانى إلى محمد عبده، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا، ومن رشيد رضا إلى حسن البنا، بالأضافة إلى تحقيق حلم الأفغانى وهو تأسيس حزب إسلامى ثورى تكون مهمته تحقيق المشروع الاصلاحى: الاسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل.

---

(١) أنظر تحليلنا لهذا الصراع في «الأصولية الإسلامية»، الجزء السادس من «الدين والثورة في مصر» ١٩٥٢- ١٩٨١، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩

(٢) أنظر دراستنا: الدين والثورة في الثورة العرابية، المصدر السابق ص ٢٤٥ - ٣٠٥

الاخوان المسلمون أذن مهد الحركة الوطنية منذ تأسيس الحركة الاصلاحية. وإذا ما حدثت مهادنة هنا أو هناك أو القيت عبارة هنا أو هناك ارضاء لملك أو لأمير فإن ذلك يحدث نتيجة لأخطاء فى التحليلات السياسية الواردة فى كل تنظيم سياسى من أشخاص قد يؤثرون لعبة الحكم والسلطة على رؤية الجماعة ونضالها الوطنى. ولحظات الضعف السياسى لا تمحو تياراً اسلامياً وطنياً بأفكاره ورواده وجماهيره[1].

٣ - الأحزاب الوطنية والإسلام الليبرالي قبل ١٩٥٢

وكما بدأ النضال الوطنى من الحركة الأصلاحية كذلك بدأ الإسلام الليبرالى من الحركة الوطنية. فمنذ الطهطاوى مؤسس الليبرالية الحديثة والإسلام يبدو روح التاريخ وأساس الدولة وتصور المجتمع وفلسفة التعليم. فقد كتب الطهطاوى «سيرة ساكن الحجاز» مبيناً كيفية نشأة الدولة الإسلامية الأولى ابتداء من الإسلام كعقيدة والرسول كرئيس دولة. وفى «مناهج الألباب» يبدو الأساس النظرى الإسلامى مثل نظرية الحس والقبح العقليين لفهم فلسفة التنوير أساس النظم الليبرالية الحديثة. واستمر الحال كذلك عند تلاميذه على مبارك من أجل نهضة التعليم، وعند أحمد لطفى السيد المؤسس الثانى للدولة المصرية الحديثة. وظهر الإسلام العقلانى الحر دعامة النظام الليبرالى عند طه حسين فى «على هامش السيرة»، وعند محمد حسين هيكل فى «فى منزل الوحى». وارتبطت الليبرالية ببداية الاشتراكية فى «المعذبون فى الأرض» لطه حسين و «الأرض الطيبة» لمحمد كامل حسين. واستمر الإسلام الليبرالى فى كتابات العقاد الإسلامية خاصة فى «العبقريات» عندما يظهر الخلفاء كرؤساء دول حديثة يرعون مصالح الناس وينسون أنفسهم. ويتداخل الإسلام الليبرالى مع الوطنية الإسلامية عند قاسم أمين من أجل تحرير المرأة وعلى عبد الرازق دفاعاً عن الدولة الحديثة، وخالد محمد خالد دفاعاً عن الحرية والوطن والحداثة. وكانت الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط أحد أبعاد هذا التفسير الليبرالى الذى يجمع بين المواطنين على حد سواء بصرف النظر عن دياناتهم ومعتقداتهم. وقد مثل ذلك حزب الوفد وثورة ١٩١٩ والذى استمر فيه التفسير الليبرالى للإسلام (علوبة باشا). ولم تتأخر الماركسية عن الركب فأعادت قراءة الإسلام قراءة اشتراكية مثل «محمد رسول الحرية»

---

(١) أنظر باقي دراساتنا عن جماعة الأخوان المسلمين في الجزء الخامس: الحركات الإسلامية المعاصرة، والجزء السادس: الأصولية الإسلامية من مجموعة «الدين والثورة في مصر» (ثمانية أجزاء).

للشرقاوى و«الآثار الاندلسية» لعبد الله عنان. فالإسلام تراث الأمة الوطنى وعبقريتها التاريخية. وبالتالى اتفقت كل الأحزاب الوطنية قبل ثورة ١٩٥٢ على التفسير الليبرالى أو الاشتراكى للإسلام بصرف النظر عن الحزب، حزب الأمة، حزب الوفد، حزب الأحرار الدستوريين أو باقى الأحزاب والتنظيمات الماركسية فى مصر. لم تعرف مصر الفكر القومى فى ذلك العهد كما عرفته الشام والذى ظهرت فيه كتابات ميشيل عفلق أيضاً تجعل الرسول العربى رسول الحرية والوحدة[١].

٤ - الوئام بين الأخوان المسلمين والثورة المصرية

كان تيار الأخوان المسلمين جزءاً من تكوين حركة الضباط الأحرار. وقد ظهر ذلك فى اتصالهم بالجماعة من خلال علاقة عبد الناصر والسادات بحسن البنا وأخوانه أو من خلال الضباط الأحرار المنتسبين إلى الجماعة مثل عبد المنعم عبد الرؤوف أو المتعاطفين معهم مثل رشاد مهنا. بل أن أحد أسباب قيام الثورة كان التحقيق فى أسباب هزيمة فلسطين وصفقة الأسلحة الفاسدة وأيضاً التحقيق فى أسباب مقتل حسن البنا المرشد العام للأخوان المسلمين، استمالة للجماعة، وتقرباً إليهم، وتوددا لهم.

وظل الوئام بين الأخوان والثورة منذ اندلاعها طالما لا يوجد صراع على السلطة. قام الأخوان بدور السند الشعبى للثورة التى أتت بانقلاب عسكرى دون تنظيم سياسى. وعهد إليهم ليلة الثورة بحراسة المنشآت العامة، فقد كانوا على علم بموعد قيامها. وتمثل الوئام أيضاً فى عدم حل جماعة الأخوان فى قرار حل الأحزاب حرصاً عليها وأملاً فيها. لم تشارك فى فساد الدولة ولا فى الاعيب القصر. وقبل مفاوضات الجلاء كانوا رسل رجال الثورة عند الانجليز، أوفدهم عبد الناصر للتفاوض مع مستشار السفارة ايفانز لوضع أسس اتفاقية الجلاء. وقد طلب منهم الدخول فى الوزارة بثلاثة أشخاص بإعتبار أن الثورة والأخوان هم أصحاب الحق فى الحكم بعد طرد الملك وحل الاحزاب، والوقوف جبهة وطنية واحدة من أجل إجلاء القوات البريطانية عن قناة السويس وقاعدة التل الكبير.

وكان محمد نجيب قائد الثورة يمثل هذا الوئام بين الأخوان والثورة. فقد حظى

---

(١) طارق البشري: الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٧٣ وأيضاً ميشيل عفلق: ذكري الرسول العربي، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص ١٤١ - ١٥٠.

بشخصه بكل الاحترام الواجب له من كل الرفاق بصرف النظر عن اتجاهاتهم السياسية. كان يمثل الوطنية المصرية التقليدية المتحدة بالإسلام، لا فرق لديه بين الدين والوطن، بين الإسلام والثورة. رآه الآخوان نصيراً لهم فى الثورة خاصة وأنهم قد التفوا حوله، وبدأوا معه التدريب العسكرى من أجل معركة التحرير فى قناة السويس. وكان خطابه السياسى دينى الطابع، جماهيرى الآفاق. يدعو إلى الوحدة الوطنية أو وحدة الأمة الإسلامية. لم يكن طامعاً فى الحكم فلم تصطدم به الأخوان، وعينها على السلطة. كان رجل حوار، رأت فيه الأخوان منفذاً لتحقيق أغراضهم السياسية. وكانت قمة الوئام تعيين رشاد مهنا وصياً على العرش وكأن الأخوان قد أصبحوا قاب قوسين أو أدنى من الحكم، حكم من أعلى السلطة، وتنظيم سياسى شعبى بين الجماهير.

٥ –الصدام بين الأخوان المسلمين والثورة المصرية

وكان من الطبيعى أن يحدث الصدام صراعاً على السلطة. فالضباط الأحرار لهم شرعية الانقلاب، والأخوان لهم شرعية السند. اقتطف الضباط الأحرار الثمرة ولكن الأخوان يتمسكون بالجذع. الضباط الأحرار يرون أنفسهم أولى بالسلطة فهم الذين اقتنصوها. والأخوان يرون كذلك أنهم أولى بها. فهم الذين مهدوا لها بل وقاموا بها. كان نصف أعضاء مجلس قيادة الثورة منهم أو من المتعاطفين معهم. وكانوا هم التنظيم الشعبى القادر على تحريك الجماهير، والذين لهم رصيد قديم فى النضال الوطنى منذ تأسيس الجماعة فى العشرينات.

بدأ الصدام باستغناء الضباط الأحرار عن تنظيم الأخوان وأنشاء تنظيم جديد خاص بهم، هيئة التحرير، كبديل عن تنظيم الأخوان، وترك السند الشعبى الأخوانى إلى سند شعبى مستقل مما أدى إلى بوادر الصراع بين الجماعة والهيئة خاصة فى الجامعة أثناء زيارة نواب صفوت أمير الجماعة الإسلامية فى إيران فى ١٩٥٤ . لقد رفض عبد الناصر من قبل بناء على طلب عبد المنعم عبد الرؤوف انضمام حركة الضباط الأحرار إلى جماعة الأخوان المسلمين حفاظاً على استقلال الحركة داخل الجيش. كما رفض طلب الضابط أبو المكارم عبد الحى أسلحة لتوزيعها على الأخوان لمساندة الثورة. ومن هنا نشأت صعوبة التعاون والالتقاء بين الحركة والجماعة. طلبت الثورة دخول الأخوان فى الوزارة ولكن رفض الأخوان إلا بشروط منها عدد الحقائب الوزارية بحيث لا يقل العدد عن ثلاثة، وأختيار

الأخوان لاشخاص وزرائهم دون تدخل من رجال الثورة، وإعطاء وزراء الأخوان سلطات تفويض وليست فقط سلطات تنفيذ بحيث لا يصدر قانون أو قرار إلا بموافقتهم، وفرض الحجاب على النساء، وغلق المسارح ودور السينما!

فلما أبرم عبد الناصر اتفاقية الجلاء فى مارس ١٩٥٤ والتى تنص على جلاء القوات البريطانية عن قناة السويس ومن قاعدة التل الكبير التى كانت تضم حوالى سبعين ألف جندى ولكن تنص أيضاً على جواز عودة هذه القوات واستعمال مطارات القناة فى حالة الحرب بين بريطانيا وخصومها. فكان جلاء مشروطاً بقيد. كانت أتفاقية أقل مما تطالب به الحركة الوطنية المصرية منذ الاحتلال البريطانى لمصر ١٨٨٢، وتشبه معاهدة ١٩٣٦ التى ابرمتها حكومة الوفد، الاستقلال المنقوص وليس الاستقلال التام. واعترض الاخوان، ونقدوا المعاهدة، وتكهرب الجو، ونشط الأخوان فى العمل السرى.

ثم انتصر الأخوان لمحمد نجيب ضد عبد الناصر فى أزمة مارس ١٩٥٤، بعد استمالة نجيب للأخوان بدعوته إلى الوحدة الإسلامية فى حرم الجامعة. فلما أقصى نجيب، واستأثر عبد الناصر بالسلطة واطلاقه النار على مظاهرة الجامعة ثم تدبير حادثة المنشية فى يوليو ١٩٥٤ سواء دبرها المركز العام أو دبرتها أحدى الشعب المحلية بناء على مبادرتها الخاصة تعبيراً عن الرغبة العامة التى تسرى فى الجماعة أو دبرها رجال الثورة للخلاص من الأخوان. وبدأت أهوال التعذيب فى السجون، وراح ضحيتها الشهيد عبد القادر عودة، وكما راح ضحيتها بعد ذلك بعشر سنوات المفكر الشهيد سيد قطب فى ١٩٦٥.

٦ - الإسلام بين الثورة والثورة المضادة

لقد فُرضت معارك الإسلام والثورة والثورة المضادة على عبد الناصر بعد الهجوم عليه وعلى الاشتراكية باسم الإسلام من النظم الرجعية العربية فى السعودية واليمن التى بدأت الهجوم على الثورة باسم الأسلام لأن الإسلام هو تراث الأمة وحامى حماها ولأنها تحكم بشرعيته، وتستمد سلطتها من سلطته لا من الناس، وبعد أن هددتها الثورة، واستقطبت الجماهير، وجندت الضباط الأحرار فى كلا الجيشين بل وعند بعض العلماء والأئمة. فبدأ عبد الناصر بتوجيه نفس السلاح إلى صدر الخصوم واثبات أن الدين ثورة. وازداد الحجاج بعد ثورة اليمن فى ١٩٦٢ ومساندة الثوار ضد مساندة السعودية لفلول الأمامة. والتاريخ شاهد على ذلك. فقد تكاتف الضباط الأحرار ورجال الدين أمام نابليون. كما انضم رجال الدين إلى ثورة عرابى. واشتركوا فى ثورة ١٩١٩. فلا ريب أن ينضم الأئمة إلى ثورة الضباط الأحرار فى اليمن.

وبعد التأميم فى ١٩٥٦، والتمصير فى ١٩٥٧ والبناء الاشتراكى فى ١٩٦١ بدأت النظم الرجعية العربية فى الهجوم على الاشتراكية المادية الملحدة أيضاً باسم الإسلام الروحى المؤمن مما اضطر عبد الناصر إلى الدفاع عن نفسه بنفس السلاح، واثبات أن الاشتراكية من الاسلام، وأنها تتمايز عن الماركسية بأنها مؤمنة بالله وبرسالات الأنبياء وليست ملحدة، وأنها لا تقوم على الصراع الطبقى مثل الماركسية بل على السلام الاجتماعى، وأنها لا تستند إلى دكتاتورية البروليتاريا مثل الماركسية بل إلى تحالف قوى الشعب العامل: العمال والفلاحين والطلبة والجنود والرأسمالية الوطنية. المال مال الله وليس مال الحكام، والمال مال الأمة وليس مال الأئمة، ومال المسلمين للمسلمين. الإسلام أول دين اشتراكى فى التاريخ. عرف التأميم بجعل الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلاء والنار، وهى بلغة العصر الزراعة والصناعة.وفى قول آخر يزاد الملح وهو بلغة العصر التعدين والمناجم والمعادن. وهو ما يتفق مع نظرية الركاز فى الشريعة وهو أن كل ما فى باطن الأرض من معادن ملك للأمة، وقياساً عليه النفط. فعائدات النفط ليس ملكاً للأئمة بل ملك لجمهور المسلمين. وحياة الرسول شاهد على ذلك. لم يمتلك ولم يورث، ومات ودرعه مرهون عند يهودى. وكذلك فعل أبو بكر وعمر. بل لقد حارب أبو بكر مانعى الزكاة فى حروب الردة لأن الزكاة فرض المال، وحق الفقراء فى أموال الأغنياء. كما حرم الإسلام الربا منعاً للاستغلال، وهذا ما فعلته الثورة بتحريم الربا فى السلف الزراعية. الاشتراكية شريعة العدل، وشريعة العدل شريعة الله. تقسم الربح على العمال وأصحاب الأعمال، وتقيم العدل والمساواة وتكافو الفرص، وتبنى مجتمعاً بلا أغنياء وفقراء، لا فضل لعربى على عجمى ألا بالتقوى. وكما أتى الشرع متدرجاً كما هو الحال فى تحريم الخمر كذلك تطبق الاشتراكية على مراحل حتى يتم تحقيقها. والمجتمع العربى الآن فى طريقه نحو الاشتراكية. فالاشتراكية من الإسلام، والإسلام دين اشتراكى. أنما هم الحكام والأئمة، الملوك والأمراء، وفقهاء السلطان ورجال الدين الذين يفتعلون هذا التعارض بينهما دفاعاً عن نظم الحكم الرجعية الاقطاعية التى تستولى على مال المسلمين ودفاعاً عن مناصب الافتاء والمشيخات وبيع الفتاوى، وتحليل الحرام وتحليل الحلال بأبخس الأثمان(١).

---

(١) أنظر دراساتنا: الدين والتنمية القومية في مصر ص ٣ - ٢١٠ وأيضاً «أثر العامل الديني علي توزيع الدخل القومي في مصر» ص ٢١١ - ٢٨٧ في «الدين والثورة في مصر»، الجزء الرابع، «الدين والتنمية القومية»، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩.

ثم بدأ حصار النظم الرجعية العربية والإسلامية فى الرياض وطهران واستانبول بالتعاون مع واشنطن للنظم الثورية الاشتراكية العربية ممثلة فى الناصرية فيما عرف بمعارك الحلف الإسلامى. وهو طبعة جديدة لحلف بغداد القديم الذى وقفت الثورة أمامه وهى فى بدايتها فى ١٩٥٤ حتى اسقطته الثورة العراقية فى ١٩٥٨. بدأت هذه المعارك فى ١٩٦٥ لمحاصرة عبد الناصر والقومية العربية فى مصر وسوريا والجزائر والعراق. وجاء الرد بأنه حلف استعمارى بريطانى وضعت عليه العمامة بدلاً من القبعة حتى تصبح الملكة فيكتوريا خليفة المسلمين. الاسلام مجرد قناع لحلف بغداد. هو نفس حلف بغداد ولكن هذه المرة مضافاً عليه الإسلام الأمريكانى، اسلام الشعائر والطقوس والموالاة للغرب المناهض لتقدم الشعوب ومصلحة الجماهير. والهدف منه ضرب القومية العربية ثم الصلح مع إسرائيل وتثبيت الرجعية والاستعمار فى قلب العالم العربى. أن الشاه أداة للاستعمار، ومطية للصهيونية، وعميل لأمريكا،وحليف للرجعية، ومتاجر بالدين، ومناهض للوطنية، وقاض على الحرية[1].

واستمرت معارك عبد الناصر كلما فرضت عليه الظروف رد السلاح إلى الخصوم وهو سلاح الدين سواء فى المعارك الخارجية مثل الثورة، والاشتراكية، والقومية العربية، والوحدة الوطنية، وعدم الانحياز، والصمود بعد هزيمة ١٩٦٧، أو المعارك الداخلية حول الدين والسلطة فى معركته مع الأخوان المسلمين. فإذا رفعت الرجعية سلاح الدين والطائفية فى لبنان فى ١٩٠٨ رفع عبد الناصر سلاح الدين والوحدة الوطنية دفاعاً عن استقلال لبنان ودفاعاً عن الوحدة الوطنية فى مصر بين المسلمين والأقباط التى تجلت فى ثورة ١٩١٩، وفى فلسطين فى ١٩٤٨، وفى رد العدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦. فالمصريون سواء أمام القانون وتكافؤ الفرص فى التعليم والعمل والوظائف العامة. وإذا رفعت الرجعية العربية سلاح الدين ضد القومية باسم الأمة الإسلامية التى لا تعرف حدود القوميات رفع عبد الناصر سلاح الدين من أجل القومية العربية، ووحدة مصر وسوريا فى مواجهة الغزو الصليبى. وإذا رفعت الرجعية العربية سلاح الدين فى مواجهة عدم الانحياز واتهامه بأنه تحالف مع الشيوعية والكفرا ثبت عبد الناصر أن دول عدم الانحيار فى آسيا وأفريقيا معظمهم مسلمون يفدون على الحج كل عام فى مؤتمر سنوى لمناقشة شؤونهم العامة كما

---

(١) أنظر دراساتنا «عبد الناصر والحلف الإسلامي» ص ١٤١ - ١٧١، «عبد الناصر والشاه» ص ١٧٣ - ١٨٢، «عبد الناصر والدين» ص ١٨٣ - ٢١١ في «الدين والثورة في مصر»، الجزء الثالث «الدين والنضال الوطني»، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩.

يفعل قادة دول العالم الثالث، وأن الدوائر الثلاث: الدائرة العربية، والدائرة الأفريقية، والدائرة الإسلامية، دوائر التحرك المصرى، هى صياغة عصرية للعالم الاسلامى الذى يمتد عبر القارتين وكما وضح ذلك مالك تبى فى فكرة الأسيوية الأفريقية. وإذا رفعت الرجعية العربية سلاح البعد عن الدين على أنه سبب هزيمة ١٩٦٧ رفع عبد الناصر سلاح الدين من أجل الصمود والمقاومة. وأعد خطة العبور «بدر». وكان هتاف الجنود العابرين «الله أكبر» بالرغم من أن المعركة مع إسرائيل سياسية قومية، معركة شعب طرد من أرضه، شعب فلسطين، وقومية يراد لها الذوبان أمام الصهيونية[١].

٧ - الثورة اسلام والإسلام ثورة

أن معارك الإسلام والثورة كما جسدتها الناصرية كانت مفروضة من الخارج، اقتضتها الظروف، هجوم الثورة المضادة ودفاع الثورة عن نفسها بنفس السلاح وهو الدين. كانت معارك جدلية تقوم على جدل الدفاع والهجوم. وهى معارك وقتية تنقضى بانقضاء ظروفها وعصرها. فبعد وفاة عبد الناصر وبداية الثورة المضادة من داخل الثورة فى مصر لم يهب أحد دفاعاً عن الاشتراكية والقومية والثورة الوطنية باسم الإسلام بعد أن حققت الرجعية العربية أهدافها، وتم تحقيق أغراض الإستعمار والصهيونية فى القضاء على الثورة المصرية. كانت المعارك خارجية دعائية كلامية اعلامية بين نظامين، كل منهما يريد البقاء فى السلطة والقضاء على الآخر. بل كانت معارك بين أشخاص وزعامات أكثر منها معارك بين نظم وأيديولوجيات. وأحياناً كانت الحجج واهية لا تستقيم مثل ضرورة الفصل بين الدين والسياسة أمام خلط الأخوان بينهما لأن الإسلام دين وسياسة، عقيدة وشريعة، تصور ونظام. فموقف الأخوان أقوى من موقف عبد الناصر. كما أن تصوير المعارك مع الصليبيين على أنها معارك القومية العربية ضد الاستعمار غير صحيح بل كانت معركة المسلمين ضد المسيحيين على مستوى النظر، واستعمار وغلبة وقهر على مستوى الأهداف. ولم تكن القومية العربية واردة أيام الصليبيين.

أنما تكمن الصلة بين الإسلام والثورة داخلياً باطنياً عضوياً فى أن الثورة تحقيق لأهداف الإسلام وأن الإسلام هو فى الحقيقة ثورة. فالمبادىء الستة التى تم أعلانها فى أول الثورة:

---

(١) أنظر «عبد الناصر وقضية الصلح مع إسرائيل» في «الدين والنضال الوطني». ص ٨٩ - ١٤٠ الجزء الثالث من «الدين والثورة في مصر».

القضاء على الملكية، القضاء على الأقطاع، القضاء على الإستعمار، القضاء على الرأسمالية، تكوين جيش قوى، أقامة حياة ديموقراطية سليمة وأن لم تذكر الإسلام صراحة ألا أنها تحقيق لمقاصده العامة الممثلة فى الضروريات الخمس: الحفاظ على النفس (الحياة)، والدين (الحق)، والعقل، والعرض(الكرامة)، والمال (الثروة الوطنية). الاستعمار مضاد للإسلام لأن الإسلام حركة تحررية للشعوب المضطهدة. والرأسمالية نظام يعارض الإسلام الذى يقر بالملكية العامة لوسائل الإنتاج، ويجعل العمل وحده مصدر القيمة بدليل تحريم الربا. والإسلام ضد الأقطاع لأن المجتمع الإسلامى مجتمع لا طبقى لا يمتلك الثروة فيه قلة من الأغنياء. والإسلام ضد النظام الملكى لأن الأمامة فى الإسلام عقد وبيعة واختيار، وأمر المسلمين شورى بينهم، وكما هو الحال فى المبدأ السادس: أقامة حياة ديموقراطية سليمة وأن لم يتم تنفيذ ذلك بالفعل. والإسلام مع تأسيس جيش وطنى قوى من أجل الدفاع عن دار الإسلام وكما هو معروف فى الجهاد. وإن قرارات الثورة الأولى مثل الأصلاح الزراعى، ووضع حد أعلى لملكية الأرض، وتوزيع الأرض على الفلاحين المعدمين والأجراء الزراعيين، واسترداد الفلاحين أرضهم من الملاك الغائبين أقرب إلى مبادئ الإسلام الذى يجعل الأرض لمن يفلحها، وأن من أصلح أرضاً بواراً فهى له. وأن قرار الثورة بالتأميم، تأميم قناة السويس فى ١٩٥٦ لهو قرار إسلامى يرد أرض مصر إلى شعبها، وثروة الأمة إلى أصحابها. تلقائية الثورة هى تلقائية الإسلام، وروح الثورة هى روح الإسلام. لذلك أسرع عبد الناصر إلى الأزهر بعد التأميم وأثناء العدوان الثلاثى على مصر فى اكتوبر ١٩٥٦، والقى خطابه الشهير «سنقاتل ... سنقاتل»، فالأزهر مهد المقاومة الوطنية، وليعلن بداية الكفاح المسلح ضد العدوان الاستعمارى. فتحول من قاهر للحركة الإسلامية فى ١٩٥٤ إلى بطل قومى وزعيم تحررى فى العالم الثالث كله، يعلن بداية سيطرة الشعوب المتحررة على ثرواتها الوطنية. والتمصير فى ١٩٥٧ أى سيطرة الإرادة الوطنية على الشركات الأجنبية عمل اسلامى أصيل ضد الاستغلال للثروات الوطنية. والوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨ عمل إسلامى وحدوى ضد تجزئة الأمة وتبعثرها، اقتراباً من الوحدة الشاملة للأمة شيئاً فشيئاً. فالوحدة العربية خطوة نحو الوحدة الإسلامية. وتأسيس مؤتمر باندونج فى ١٩٥٥، وتكوين كتلة عدم الانحياز فى بلجراد منذ ١٩٦٤، واتباع سياسة الحياد الإيجابى كل ذلك تحقيق لمبادىء الإسلام فى الاستقلال الذاتى عن الشرق والغرب، «لا شرقية وغربية». هذا هو الإسلام الصاعد عن طريق تحقيق المصالح العامة دون ما حاجة إلى تفسير

للنصوص أو تطبيق مباشر لأحكام الشريعة، ولبس العمة والقفطان، وأقامة الشعائر فى أجهزة الأعلام، وأخذ ألقاب أمام المسلمين، وخادم الحرمين.

هذه الوحدة العضوية بين الإسلام والثورة كانت طريق الإسلام الأول فى احداث التغير الاجتماعى فى الجزيرة العربية حيث ظهرت فى الأعماق وحدة الإسلام والثورة لاعن طريق التوفيق الخارجى الدعائى بينهما. طبيعة الإسلام هى طبيعة الثورة والتغير الاجتماعى. وإذا كانت الثورة اسلاماً صاعداً من القاعدة فإن الإسلام ثورة صاعدة أيضاً من أجل احداث تغير اجتماعى فى الواقع وليس مجرد تطبيق شريعة علوية نازلة. الإسلام ثورة، واقع يتحرك، نظام اجتماعى يتبدل، عبد يعتق، وفقير يأخذ حقه من أموال الغنى، وأسود يتساوى مع أبيض، وعربى مع أعجمى، وقبلى يتحول إلى مواطن للعالم، وبدوى يتحضر، وأقوام تتحول إلى دولة، والدولة تفتح وترث القوى الكبرى المتهاوية، امبراطوريتى الفرس والروم. «الاشتراكية شريعة العدل، والعدل شريعة الله» تلخص الطريقين معاً، الصاعد والنازل: الثورة إسلام، والإسلام ثورة.

٨ - اليسار الإسلامي والناصرية الشعبية

هذه الوحدة العضوية بين الإسلام والثورة التى لم تتحقق فى الناصرية الدعائية الأعلامية الحجاجية مع الخصوم هى التى يمكن أن تصبو إليها أجيال جديدة من الناصرين عن طريق اليسار الإسلامى والناصرية الشعبية. فاليسار الإسلامى يعيد تفسير الإسلام لصالح الطبقات الكادحة، دفاعاً عن المظلومين، وأخذ حقوق المستضعفين، وفى نفس الوقت تأكيداً على الاستقلال الوطنى ومقاومة الاستعمار والصهيونية[١]. والناصرية الشعبية هى الناصرية كمبادىء عامة مثل الاستقلال الوطنى، والتنمية المستقلة، وتحالف قوى الشعب العامل، والأصلاح الزراعى، والتصنيع، ومجانية التعليم، وحقوق العمال، ونسبة ٥٠ ٪ من العمال والفلاحين فى المجالس النيابية، والملكية العامة لوسائل الإنتاج، والقطاع العام،والتأميم، وسياسة عدم الانحياز، ومقاومة الاستعمار والصهيونية، والوحدة العربية .. الخ لكن بالاعتماد هذه المرة على حركة الجماهير وبقواها الرئيسية قبل الثورة مثل الماركسية

(١) أنظر دراستنا ماذا يعني اليسار الإسلامي؟ في مجلة «اليسار الإسلامي»، العدد الأول، ١٩٨١ المركز العربي للبحث والنشر، وأيضاً «اليمين واليسار في الفكر الديني» الجزء السابع من «الدين والثورة في مصر».

والليبرالية والأخوان أو بعدها مثل القومية أو الاشتراكية العربية، ومؤصلة فى ثقافتها الشعبية، ونابعة من تراثها، وهو الإسلام، والأمثال العامية وسير الأبطال.

أن تجربة جريدة «الشعب» الأخيرة لتوضح إمكانية الوحدة العضوية بين الإسلام والناصرية وبالرغم مما يحدث أحياناً من ميل إلى أحد الطرفين أكثر من الطرف الأخر مما يسبب الانشقاق والفرقة لعدل الميزان طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل. وقد وجدت هذه الوحدة سلفاً لدى سيد قطب الأول قبل الثورة، المفكر الاجتماعى صاحب «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» و «معركة الإسلام والرأسمالية» و «السلام العالمى والإسلام». ويقتضى ذلك تجاوز الإسلام الشعائرى، فالإسلام فى النهاية وسيلة لتحقيق المصالح العامة وليس غاية فى ذاته. كما يقتضى تجاوز التنازع على الزعامات والقيادات وخلافة عبد الناصر ووراثة الناصرية. فعبد الناصر هو مبادؤه وجماهيره. وعلى هذا النحو لا تتصادم الشرعيتان عند الأجيال القادمة، شرعية الدين وشرعية الثورة، شرعية الإسلام وشرعية الناصرية[1].

---

(١) أنظر دراستنا «عبد الناصر والدين» في الجزء الثالث «الدين والتنمية القومية» ص ١٨٣ - ٢١١ من مجموعة «الدين والثورة في مصر» (ثمانية أجزاء).

٣ - تحديات الناصرية

أن تعود الناصرية بمبادئها وجماهيرها دون شخص عبد الناصر بعد أربعين عاماً تمثل أحدى طرق الخلاص لمصر الباركة يدل فى حد ذاته على حيويتها وأنها ما زالت قادرة على التعبير عن الثوابت فى الحياة الوطنية المصرية.

لقد قامت الثورة المصرية في يوليو ١٩٥٢ دفاعاً عن الاستقلال الوطنى ضد الاستعمار والأقطاع والقصر وفساد الأحزاب و نكبة فلسطين وأقامة حياة ديموقراطية. وحققت ما استطاعت منها. وها هو الاستعمار يعود بقوات الانتشار السريع وباحتلال الصومال وبضرب العراق وبحصار ليبيا وبمذبحة البوسنة والهرسك فى نظام عالمى ذى قطب واحد وتبعية شبه مطلقة للعالم العربى الذى أصبحت سماؤه ومياهه وأرضه مفتوحة لمن شاء الغزو والعدوان دون جدار يحميه. وأصبح الاستعمار لا رادع له وكأننا عدنا إلى عنفوانه فى القرن التاسع عشر تكفيراً عن ذنوبنا فى القيام بحركات التحرر الوطنى فى القرن العشرين.

فهل تستطيع الناصرية بعد أربعين عاماً أبداع أشكال جديدة لمقاومة الاستعمار الجديد وأن تكون قطب التحدى الثانى فى نظام العالم الجديد أمام القطب الواحد والذى يشتد التركيز عليه بالضرب والعدوان بعد أن خطط لآسيا أن تكون قوة اقتصادية لمحاصر اليابان من الجنوب وبعد أن خفت لاهوت التحرير أمريكا اللاتينية؟

قامت الثورة الأولى والحركة الوطنية المصرية بكل اتجاهاتها، الليبرالية الوفدية، والماركسية، والإسلامية فى عنفوانها. عبرت عنها حركة الضباط الأحرار. والآن خفتت الروح الوطنية، وضاع الانتماء للوطن ألا من هبات شعبية عفوية تطالب بالخبز، وبمظاهرات طلابية تدافع عن الكرامة الوطنية. فهل تستطيع الناصرية أن تعيد الحياة إلى الحركة الوطنية المصرية وأن تعود إلى الالتحام مع التيارات الوطنية المصرية الرئيسية الليبرالية والإسلامية والماركسية؟ هل تستطيع الحوار مع الليبرالية المصرية وقد ساندت الانفتاح الاقتصادى وأيدت العدوان الأمريكى فى الخليج، ومع الحركة الإسلامية وقد سادها العنف واعتراها الغضب وسادتها الرغبة فى الثأر والانتقام، ومع الحركة الماركسية بعد انهيارها فى العالم كمذهب سياسى وكنظام دولى؟

كتبت هذه العواميد لجريدة «العربي» اليومية في مرحلتها التجريبية عام ١٩٩٤.

لقد استطاعت الثورة المصرية أن تكوّن حركة الضباط الأحرار فى الأربعينات فى أوج الحركة الوطنية المصرية. وبعد أربعين عاماً من خفوت الحركة الوطنية يكون التحدى هو ما هى أداة الناصرية اليوم؟ هل مازالت حركة الضباط الأحرار واتجاهاتهم الوطنية فى الجيش؟ هل هناك جيل جديد من الضباط الأحرار فى سبيل التكوين نظراً لتشابه الظروف اليوم مع الظروف الأولى فى الأربعينات؟ هل الجماهير وضنكها وفقرها، جماهير عبد الناصر قادرة على أن تكون البديل عنها وأن تستمر هباتها العفوية، يناير ١٩٧٧، الأمن المركزى فى ١٩٨٦ أو المظاهرات الطلابية فى يناير ١٩٩١ ضد العدوان الأمريكى على العراق وتتحول إلى ثورة شعبية عامة تعيد إلى مصر كرامتها وتصحح مسارها الوطنى؟

لقد أممت الناصرية قناة السويس فى ١٩٥٦، ومصرت الشركات الأجنبية فى ١٩٥٧، وصاغت قوانين يوليو الاشتراكية فى ١٩٦١، وبنت القطاع العام بمميزاته وعيوبه، وشيدت السد العالى. والآن يباع القطاع العام إلى رأس المال الأجنبى، وتغيب سيطرة الدولة على البنوك والشركات الأجنبية بدعوة الخصخصة أو بيع الشركات الخاسرة. فهل الناصرية قادرة على أن تحمى الاقتصاد الوطنى فى نظام عالمى يسوده اقتصاد السوق ويخطط له البنك الدولى وصندوق النقد عائدين إلى عصر إسماعيل، بيع مصر لسداد ديون مصر، وفى عصر لم يعد فيه الباشوات الوطنيون الذين عرضوا سداد ديون مصر. وأموال مصر المهربة إلى الخارج تفوق ديون مصر.

وفى ظل المتغيرات الدولية الحالية، ونهاية أحد القطبين ماذا تعنى سياسة عدم الانحياز، والحياد الأيجابى؟ كيف تعيد الناصرية صياغة سياستها الخارجية فى عالم يسيطر عليه قطب رأسمالى واحد؟ بل لقد تم القضاء على الدول المؤسسة لحركة عدم الانحياز. تفتيت يوغوسلافيا، تبعية مصر للولايات المتحدة، والصراع الطائفى العرقى فى الهند، هذه القنبلة الموقوتة التى يخطط لها بالانفجار.

هل تستطيع الناصرية أن تصحح المسار، مسارها الخاص، فقد كان عبد الناصر يتغير بتغير الظروف، والمسار الوطنى لمصر بعد عقدين من الزمان وانقلاب الثورة المصرية على نفسها ومن داخلها وبنفس الرجال مائة وثمانين درجة؟ أن المطالبة بالحرية والديموقراطية والتعددية والمصالحة الوطنية والانتخابات الحرة وبالجهة الوطنية وبالاجماع الوطنى على صياغة جديدة للمشروع القومى مطالب فعلية فى الشارع المصرى، جماهيره ونخبته، عماله ومثقفوه. فهل الناصرية قادرة على الاستجابة لهذه المطالب وأن تتخلى عن أنقساماتها وخلافاتها الداخلية التى يتهامس بها الجميع؟

أن الأبداع الفكرى والسياسى لا يتوقف. ولا يفيد تكرار المنطلقات القديمةِ أو تكرار الشعارات المعروفة. فالواقع متغير، والفكر يواكبه. كانت عثرات الناصرية عبر تاريخها الاصطدام بالحركة الوطنية المصرية وبتأجيل الديموقراطية والتعددية وبتكوين الطبقات الجديدة. فهل هى قادرة اليوم على تجاوز عثراتها؟ النقد الذاتى ضرورى، ورصد المتغيرات على الساحتين الداخلية والخارجية ضرورى كذلك. والفراغ السياسى الذى لا تملؤه إلا الحركات الإسلامية قاتل. وجرح الكرامة الوطنية الذى مازال ينزف غائر. فهل تستطيع الناصرية قبول التحدى؟.

١ - الدين نظام حياة

ليس الدين مجموعة من العقائد والشعائر يطمئن إليها الفرد فى علاقة شخصية بينه وبين نفسه لا شأن لها بالعالم. فالعقائد ليست غايات فى ذاتها بل مجموعة من المبادىء والتصورات العامة ومعايير للسلوك. وليست الشعائر أيضاً أهدافاً فى ذاتها بل وسائل للاكمال الخلقى.

فالدين نظام اقتصادى لا يكون فيه المال دولة بين الأغنياء فى المجتمع محصوراً فى أيدى قلة قليلة تسيطر وتستغل. الملكية فيه عامة لوسائل الانتاج التى تعم بها البلوى. العمل مصدر القيمة بدليل تحريم الربا. والأجر قيمة العمل دون فائض قيمة.

والدين نظام سياسى يقوم على الاختيار الحر من الشعب. فالأمامة عقد وبيعة واختيار، والأمر شورى بين المسلمين فالحاكم ممثل للشعب وليس ممثلا لله. وسلطته مستمدة من الناس وليس من الله.

والدين نظام اجتماعى يقوم على المساواة والعدالة الاجتماعية، وحق الفقراء فى أموال الأغنياء، وحق الحاكم فى تأميم رأس المال المستغل، وتوزيع الثروة بين المسلمين بالعدل، وأن المجتمع الواحد الذى فيه إنسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه.

والدين نظام أخلاقى لا يقوم على المظاهر الخارجية بأطالة اللحى ولبس الجلباب وأخذ ألقاب الحاج أو الشيخ أو أمير المؤمنين. فمن اعتنى بظاهره فإن باطنه خراب. أنما هو نظام يقوم على الإيمان بمبدأ واحد شامل يتجلى فى العمل الصالح. والدين أحساس جمالى بالعالم، والجمال فى الطبيعة. فالجمال دليل على الخلق، «ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك». وهو أنيس الإنسان فى الطريق «ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون». يعشقه الله والناس «أن الله جميل يحب الجمال».

والدين نظام قانونى، ينظم العلاقات بين الأفراد حتى لا يتسلط الكبير على الصغير، ولا

يطغى القوى على الضعيف، ولا يأكل الغنى مال الفقير. فلا تخضع العلاقات بين الناس للقوة والهوى والمصلحة. من هنا أتت أهمية الشريعة حتى يعيش الناس فى عالم ينظمه القانون.

والدين نظام عالمى، يحدد العلاقات بين الدول ويعقد الأحلاف بينها القائمة على الاحترام المتبادل وعدم العدوان.

الدين أذن نظام حياة، كلي وعام وشامل، ينتظم الفرد والمجتمع والأنسانية. لا ينزوى فى الفرد وحده وألا حكم الأنسان نظامان. وهو أعم من الايديولوجية السياسية لأنه يجمع بين الفرد والمجتمع وليس المجتمع وحده. ينبع من أعماق الفرد وينظم العلاقات بين الأفراد عن طريق حرية الاعتقاد وليس قهر السلطة.

الدين نظام الحياة لاطلاق طاقاتها وليس لحبسها، ولنمائها وليس لحصارها. يحيى بها ويموت بموتها.

٢ - الدين نظام اجتماعي

كثيراً ما يستسهل البعض منا عن حسن نية وطيبة قلب أو ايثاراً للسلامة وحباً فى العيش ويقصر الدين على حياة الفرد الخاصة الأخلاقية والروحية والتشريعية كما تبدو فى العبادات وقانون الأحوال الشخصية. فحياة الفرد ميدان الحرية الشخصية والاختيار الحر، لا ينازعها فيه أحد، ترضى المواطن وتكفيه، وتسر الدولة طالما أنه بعيد عن المعارضة السياسية. فالبداية بالنفس أولاً. ولو أصلح كل منا نفسه تم صلاح المجتمع.

والحقيقة أن الدين ليس فقط نظاماً أخلاقياً ينظم حياة الفرد بل هو أيضاً نظام اجتماعى ينظم حياة المجتمع. فالأنسان لا يعيش بمفرده. والمجتمع له بنيته المستقلة عن مجموع حياة الأفراد. وأحياناً تفرض نفسها عليهم وتشكلهم من خلال نظم التربية والتعليم وأجهزة الثقافة والأعلام.

المجتمع نظام سياسى، يقوم على عقد اجتماعى حر بين الحاكم والمحكوم. ويقوم على اختيار الناس لمن يمثلهم كسلطة سياسية. فالأمامة عقد وبيعة وأختيار بتعبير الأصوليين القدماء. الحاكم ممثل للشعب وليس ممثلاً لله، ومعبر عن أرادة الأمة وليس مجسداً لأرادة الله. وسواء سمينا ذلك ديموقراطية أو شورى تتعدد الأسماء والمسمى واحد، بصرف النظر عن الفروق الفرعية العملية الأجرائية.

والمجتمع نظام اقتصادى، يقوم على تخطيط الاقتصاد الوطنى، وتنمية الموارد العامة،

وترشيد الانفاق لصالح المجموع وليس لصالح الحاكم أو الطبقة الحاكمة. للمجتمع كله حق فى المال العام، والرقابة عليه ضد الفساد والأنحراف والتهريب. لكل فرد حق مساو للآخر فى بيت المال الذى يكفل للجميع حقاً متساوياً فى الخدمات العامة: الصحة والتعليم والأعلام والعمل والرزق والإسكان والمواصلات.

والمجتمع نظام تشريعى يخضع لقانون موضوعى واحد، لا يتغير بتغير الحكام، ويعبر عن مصالح الجماعة وليس مصالح الفئات الاجتماعية أو المجوعات المهنية أو جماعات الضغط الداخلية والخارجية. طاعة القانون أذن مشروطة بصلاحيته للناس جميعاً، وتعبيره عن الصالح العام حتى يدين له الناس بالطاعة والولاء حتى لا نطبق الحدود على الفقراء ونرفعها عن الأغنياء. ولو أن فاطمة بنت محمد سرقت لطبق عليها الحد.

٣- الدين والتقدم

يظن البعض أن الدين عقبة فى سبيل التقدم وأنه معارض بطبيعته للحداثة،وأنه ينتمى إلى الماضى وإلى التاريخ، وأن التقدم مرهون باستمرار بالانقطاع مع الماضى وتبنى آخر صيحات العصر.وهو اعتقاد شائع ساد فى فكرنا المعاصر،وروج له أحد تياراته المقلدة للتجربة الغربية والتى عمّمت التجربة الغربية الحديثة على كل المجتمعات وفى كل مراحل التاريخ. وقد رد عليها الأصلاح الدينى مبيناً أن التقدم يحدث من داخل الدين تعبيراً عن جوهره وليس من خارجه أو ضده مستشهداً بتجارب حضارية أخرى عديدة مثل الحضارة الإسلامية.

والحقيقة أن المسؤول عن هذا الاعتقاد الشائع وعما قد يؤيده فى تاريخ المجتمعات البشرية وتجاربها الحضارية ليس الدين فى جوهره بل النظام الاجتماعى السائد الذى يستعمل الدين للسيطرة على حياة الناس تدعيماً لأنظمة الحكم. فى حين أن الديـن على النقيض من ذلك تمامـاً ، حركة تحـررية تقدمية فى التاريـخ ضد أنظمة الحكم التى تقـــوم على القهر والظلم والطغيان.

ويدل قصص الأنبياء على أن كلاً منهم قاد ثورة تحررية تقدمية فى بنى قومه منذ نوح عليه السلام حتى محمد خاتم الأنبياء. يبدأ بنقد الأخلاق والمجتمع والنظام السياسى ويكشف عن عيوبها: الانحلال، الفساد، الظلم، الطغيان، الجهل ثم يقضى عليها بنظام اجتماعى جديد ورؤية للعالم أكثر تقدماً.

نشأت اليهودية أولاً تأكيداً على التوحيد، وحقا للناس فى الإيمان بسلطة واحدة مسيطرة على الطبيعة حتى يتأسس تصور الأنسان للعالم ونظامه الاجتماعى على التوحيد

محرراً أياه من الخضوع للطبيعة كما فعل نوح وعبادة الأصنام كما فعل إبراهيم أو الخضوع لفرعون كما فعل موسى.

ونشأت المسيحية أيضاً لتحرير الأنسان من قهر الامبراطورية الرومانية وضياع الفقراء والمساكين والمرضى والضعفاء والمنبوذين والبؤساء فيه، ولفظهم خارج المجتمع. فبشرها بالخلاص وبأن ملكوت السماء قريب، وبأن معركة الإنسان ليست مع الاسود فى حلبات الرياضة بل مع الأهواء لتطهير النفس.

وظهر الإسلام أيضاً لتحرير الفقراء والعبيد والمستضعفين من ظلم المجتمع الجاهلى. وغير وجه الجزيرة العربية، ووحد قبائلها على مبادىء العدل والمساواة. وانتشر الإسلام بسرعة لم يشهد التاريخ بمثلها من قبل. وقوض امبراطوريتى الفرس فى الشرق والروم فى الغرب.

ألدين والتقدم واجهتان لعملة واحدة فى الفرد وفى المجتمع وعبر التاريخ.

٤ - الصدق والنفاق

هناك تياران عقائديان أخلاقيان يتنازعان كل دين فى كل المجتمعات وعلى مدى التاريخ.

الأول يجعل الدين أشكالاً ورسوماً، وأعمالاً للجوارح لا مضمون لها. لا ينبع من القلب، ولا يصدق مع النفس، ولا يعبر عن جوهر.

والثانى يجعل الدين نابعاً من القلب، صادقاً مع النفس، نية خالصة، يعبر عن جوهر.

يظهر التيار الأول عندما تريد السلطة السياسية فى كل مجتمع أن تعطى نفسها الشرعية أمام الناس. فتدعى الإيمان، وتتظاهر بالدين. وتتحول الشعائر إلى مراسم وشعارات مثل مظاهر الابهة والسلطة، اعلامها بها، وشاراتها، ومواكبها، وأبواقها. كما يظهر عند الناس فى فترات الهزيمة والضياع كنوع من التمسك بالأرض والتاريخ والتراث حفاظاً على الهوية، واثباتاً لوجود النفس.

ويظهر التيار الثانى فى لحظات الانتصار والثقة بالنفس والقدرة على أحداث التغير الاجتماعى، ولدى المعارضة السياسية التى تذهب وراء الظاهر وتكشف عما يدور فى المجتمع من زيف ونفاق.

حدث ذلك فى تاريخ اليهودية عندما تحولت فى عصر السيد المسيح إلى مجرد قانون شكلى عند الأحبار لا مضمون لها بحيث انتهت إلى نفاق الفرّيسيين مما جعل السيد

المسيح يتجه نحو المضمون والروح والصدق مع النفس لا لينسخ القانون بل ليكمله. ليس المهم تطبيق الوصايا العشر فى أعمال الجوارح بل تطهير القلب من دوافع القتل والسرقة.

وحدث ذلك أيضا فى تاريخ المسيحية الغربية قبل ظهور البروتستانتية عندما تحولت المسيحية إلى طقوس وعبادات ومراسم وصلبان واعلام واعترافات وصكوك غفران. فخرج مارتن لوثر ليؤكد على الإيمان الباطنى والصدق مع النفس، وخلاص الإنسان بالإيمان وحده دون أعمال القانون.

وحدث ذلك أيضاً فى تاريخ الإسلام عندما بالغ الفقهاء فى تغليب أعمال الجوارح على أعمال القلوب، وعلى الشعائر الخارجية دون النوايا الصادقة. فظهر الصوفية ليؤكدوا أهمية بواطن القلوب وصفاء السريرة وخلوص النوايا.

وقد ظهر نفس التياران فى جيلنا. إذ تركز الأغلبية منا على المظاهر الخارجية منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ تأكيداً للهوية، وحرصاً على الذات، وتمسكاً بالتاريخ، اثباتاً للوجود. وأصبح هو التيار الغالب فى مواجهة السلطة السياسية. ليتنا لا ننسى أيضاً التيار الثانى. فنحن أحوج إلى الصدق مع النفس، وخلوص النية، والقلب السليم.

«يوم لا ينفع مال ولا بنون ألا من أتى الله بقلب سليم»

٥ - حديث الروح

فى كل مساء فى الساعة التاسعة ألا خمس دقائق فى التليفزيون المصرى، القناة الأولى، تبدأ موسيقى جنائزية حزينة. فحديث الروح قادم. ويبدأ الحديث حثاً على الصبر والتقوى والورع والإيمان والحساب والعقاب والجنة والنار والملائكة والشياطين وكأن الروح لا صلة لها بالبدن، وكأن الدين لا صلة له بحياة الناس. ويبدأ المخدر للناس قبل نشرة الأخبار عن ذبح المسلمين فى البوسنة وقتلهم فى الصومال وشهداء الانتفاضة، والاعتداء على العراق وحصار ليبيا ومآسى العالم. فهل الروح فارغة بلا مضمون! وهل الإسلام مجرد دعاء والهام وتمنيات؟

والمتحدث فى الروح أما أن يكون وقوراً رزيناً فالروح كذلك. وأما أن يكون صاحب صوت رخيم مؤثر ولغة عربية سليمة. فسلامة الروح فى سلامة اللغة. وأما أن يكون ممثلاً يتكلم بعينيه، ويعبر بحاجبيه، ويؤثر بيديه وكأن الدين من فعل الحواة والدجالين.

أن الشريعة قد وضعت للمحافظة على الحياة والعقل والدين والعرض والمال. ومن لا يتحدث فى أمور المسلمين ومصالحهم العامة فليس منهم. ومن اكتفى بالحديث عما يعرفه

الناس فإنه يكرر نفسه. يؤثر السلامة، ويأخذ بالاحوط، ولا يقول شيئاً. يبغى الأجر الدنيوى ووزارة الأوقاف.

لا فرق فى الإسلام بين حديث الروح وحديث البدن. واشرقات الروح لا تعفى من مواجهة مشاكل البدن، الغذاء والكساء والمسكن والمواصلات والتعليم والصحة والخدمات العامة، مآسينا ليست فى الروح بل فى البدن. ومشاكلنا ليست فى صفاء الروح بل فى عجزنا عن الكفاية بحاجات البدن.

وكما ستشهد الأعضاء علينا يوم القيامة وضدنا، اليدان ماذا اقترفتا؟ والعينان ماذا رأتا؟ والفم ماذا أكل؟ واللسان ماذا قال؟ ستشهد علينا الأعضاء يم القيامة أيضاً ولكن لنا ومعنا: اليدان العاطلتان، والمعدة الخاوية، والفم الجائع، واللسان المقطوع، والجسد الذى الهبته السياط بين جدران السجون، والجسد المحشور فى المواصلات، والأنف التى تشم الروائح الصاعدة من المجارى الطافحة، وذوق الأطعمة الفاسدة التى تسد الرمق، والآذان التى تسمع برامج الكذب والبهتان فى أجهزة الأعلام.

لماذا يكون الأنسان باستمرار متَّهماً ولا يكون مرة متَّهِماً؟

٦ - ليس الدين تمثيلاً

التفقه فى الدين واجب، وطلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ما فى ذلك شك. ولكن شتان ما بين العلم والتمثيل، بين الدين والحركات المسرحية، بين طلب العلم وخداع المشاهدين.

الدين معرفة بأحوال الناس وبتجارب البشر وبالواقع الاجتماعى وبالمصالح العامة اعتماداً على تحليل العقل ورصد الواقع. الدين وعى للفرد بنفسه وبمجتمعه، معرفة بحقوقه قبل واجباته. تحقيق العدل والقضاء على الظلم.

ليس الدين حداقة وفهلوة ولعباً بالثلاث ورقات كما يفعل الساحر بأخراج الحمامة من الكم أو العصفور من الفم. الدين علم وتحليل ودقة وموضوعية وإدراك الصلة بين العلل والمعلولات، بين الأسباب والمسببات.

ليس الدين خداعاً للعوام وتأثيراً على المشاهدين واستجداء المديح منهم واطلاقهم آيات الاستعجاب والاستحسان وكأن عالم الدين مغنياً أو راقصاً أو مقرئاً أو لاعب كرة. الدين رؤية للواقع الاجتماعى، وادراك لمشاكل الناس وبحث عن حلولها وتحمل مسؤولية الجوعى والمظلومين والمشردين والمضطهدون والمعذبين.

ليس عالم الدين مغنياً على مسرح أو راقصة فى حلبة أو مهرج الملك، يرفع ويخفض حاجبيه، ويوسع ويضيق حدقتيه، ويحرك ويثبت كتفيه، يتمايل يميناً ويساراً، ويسجد لله شاكراً على هزيمة مصر. ليس الدين خيانة للوطن وتضحية به من أجل الخلاف السياسى، صراعاً على السلطة. فالسلطة ذاهبة والوطن باق.

ليس الدين دفاعاً عن النظم السياسية القائمة وتبريراً لقراراتها إذا ما أراد النظام مواجهة إسرائيل يتم أخراج «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة». وإذا أراد المصالحة قيل «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها». وإذا رفعت الأسعار وقامت الهبات الشعبية قيل فى تبرير الغلاء إنه الدواء المر للجسم العليل، ليلة الأحكام العرفية وحظر التجول.

ليس الدين هو الغطاء الدينى للأنظمة الرجعية تستراً على الفساد والأنحلال ونهب أموال المسلمين من وراء اللحية والجلباب بل الدفاع عن مصالح الناس ضد التبعية لضغوط البنك الدولى وقضاء حاجات الناس.

ليس الدين تستراً على شركات توظيف الأموال واعداد كشوف البركة والتزويج والتصاهر بين أبناء العائلات كى يصبح المال دولة بين الأغنياء بل الدفاع عن حقوق المودعين الذين نهبت أموالهم باسم الدين.

ليس الدين عيشة الترف والقصور والحلى والمجوهرات بل أعادة توزيع الثروة بين الناس بالعدل والقسطاس. «أتؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى؟».

٧ - ألقاب الرؤساء

يتمسح الرؤساء بالدين من أجل أضفاء الشرعية الدينية عليهم بعد أن عزت عليهم الشرعية السياسية. والدين أسرع الوسائل للأقناع، وأقربها إلى خداع الناس. فبدلاً من أن يستمد الرؤساء سلطتهم من الشعب عن طريق الانتخابات الحرة غير المزيفة وتعددية حزبية تعبر عن واقع الشارع السياسى وتياراته السياسية، يستمدون سلطتهم من أعلى، من الدين الذى تحول إلى تاريخ وتراث وتقليد. فهناك «أمير المؤمنين» المنتسب إلى الرسول والأسرة الهاشمية، يغتال المعارضة، ويسحق ثورة الخبز، ويبنى أكبر مسجد فى العالم، ليخلد ذكراه، ويدفن فيه، والناس جوعى تبحث عن لقمة الخبز.

وهناك «خليفة المسلمين» القابع فى استانبول. لا يعتمد ألا على القوة لبقاء الخلافة. يذبح الأرمن، ويشنق العرب، ويسم المعارضة، ويعمم الجهل، ويكثر من حريم السلطان، ويحول الإسلام من فتح إلى احتلال، والتوحيد من حرية إلى قهر.

وهناك «الشريف فلان»، من أشراف مكة وسبط الرسول، يقوم بالمعاهدات مع الأعداء على تقسيم ممتلكات الامبراطورية العثمانية، ينال جزءاً وتنال بريطانيا الجزء الأكبر.

وهناك «الرئيس المؤمن» الذى فرط فى نتائج حرب أكتوبر، وقضى على التجربة الاشتراكية فى مصر. وأرهب وسجن وفرم. ووضع أربعة آلاف مؤمن فى السجن فى ليلة واحدة، فى مذبحة سبتمبر الشهيرة عام ١٩٨١.

وهناك «المجاهد الأعظم» الذى أذل الشعب، وكمم أفواه المعارضة حتى قامت الحركة الإسلامية ضده لانهاء هذا التكبر والتأله. أقواله وأفعاله وحكمه سنن جديدة للشعب.

وهناك «خادم الحرمين» حيث يوجد الأمريكيون بعد استدعائهم للقضاء على شعب العراق بحجة تحرير الكويت، والحرمان فى حاجة إلى من يدافع عنهما وإلى من يدافع عن كرامة المسلمين.

وهناك «الأخ القائد»، «أنما المؤمنون أخوة»وسط أخوة يتعاركون، يقادون ولا يقودون. محاصر مثل العراق ولا يستطيع الأخوة فك الحصار.

مجموعة من الألقاب ورثناها من القدماء مثل ناصر الدين، سيف الإسلام، سلطان المسلمين، خاقان البحرين. وكلما زادت الألقاب للسلطان عم الفقر والذل والقهر والجوع للناس.

لماذا تأييد الرؤساء بالألقاب؟ ولماذا أضفاء الشرعية الدينية عليهم؟ اليست شرعيتهم فى استمداد سلطتهم من الشعب ورعاية مصالح الناس؟

٨ - المسجد والمدفع

يذهب المواطن إلى الصلاة من يوم الجمعة فيجد جندياً شاهراً مدفعه وعربة شرطة أو جيش وضابط لاسلكى وكأنه ذاهب إلى ميدان معركة. يذهب ليؤدى شعائر الدين، وكله إيمان وتقوى وطاعة ويرى أمامه هذا التحفز، جندياً واضعاً يده على الزناد.

ويحدث نفس الشئ أمام الكنائس. ضابط مسلح على الباب، جالس، وقته يمر ببطء، يقرأ الجريدة أو يشرب القهوة. وكأن دين المحبة والتسامح قد تحول أيضاً إلى مكان للكراهية والعدوان.

أن تحويل المساجد إلى قلاع مسلحة ضد النظم السياسية فى الداخل ليس طريقاً للمعارضة. أنما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يتم فى الدروس وفى خطب الجمعة.

فالدين النصيحة تذكيراً لأولى الأمر وتنبيها لهم. فإن لم تكن آذانهم صاغية رفع الأمر إلى قاضى القضاة حتى يفصل فى الأمر. فإن حكم فى صف الناس ضد الحاكم الظالم وظل الحاكم الظالم على ظلمه ولم يستمع إلى النصيحة،ولم يستجب إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولم يطع حكم قاضى القضاة حينئذ يجب الخروج عليه بقيادة الأئمة والقضاة.

أما الاحتجاج السلمى تعبيراً عن مصالح الناس ودفاعاً عن كرامتهم فأمر وارد، مثل مظاهرة تخرج من المسجد تطاالب بإيقاف العدوان على شعب البوسنة والهرسك وعلى الصومال وعلى فلسطين، وتطالب برفع الحصار عن العراق وليبيا. وقد تكون المظاهرة فى صف النظام وليست بالضرورة ضده تدعيماً لموقف الدولة فى عدم الرضوخ لشروط البنك الدولى مثل رفع الدعم عن المواد الغذائية الأولية.

أن المظاهرات مثل وسائل الأعلام تعبير عن حاجات الناس مثل المطالبة برفع الأجور وخفض الأسعار وحل مشاكل الإسكان والمواصلات. وبالتالى يتعرف أولو الأمر على حاجات الناس إذا ما تهاون الأعلام وأصبح فى يد الدولة مبرراً لسياساتها.

لماذا تتم مقاومة المسجد بالمدفع، والدين بالرشاش؟ أن الدين حوار، داخل المسجد بين المصلين فيما يختلج فى صدورهم من آلام وعما يعن لهم من مشاكل مع المسؤولين الحاضرين أو خارج المسجد مع المسؤولين الغائبين. لماذا نوجه المدفع إلى المسجد والتوعد بالعنف للمصلين؟ وكيف تخاف الدولة الدين ويقض الدين مضاجع الدولة؟

أن الدولة قادرة على استتباب الأمن إذا ما رعت مصالح الناس، وطهرت البلاد من الفساد. والدين أيضاً يستطيع أن يدعم الدولة إذا كان مدافعاً عن مصالح الناس.

أن الدولة التابعة التى ينخر فيها الفساد هى التى تخاف المسجد وتدافع عن نفسها بالمدفع وليست الدولة الشعبية التى تعمل لمصالح الجماهير. والدين المكبوت فى الصدور المهمش فى المجتمع خريج السجون والمعتقلات المبعد عن الحياة السياسية هو الذى يخشى منه وليس الدين.

٩ - الحوار بالسلاح

أن الخلاف السياسى لا يمكن حله بالسلاح مهما تكاثرت قوات الأمن والشرطةوتم استدعاء الجيش. أنما يتم الحوار بين الآراء. فالعقل أمعن سلاح. والبرهان قاطع وملزم. والحجة خير سبيل.

صحيح أن كل فريق، الدولة وخصومها، تلقى التبعية على الآخر. فى رأى الدولة أن

الجماعات الإسلامية خارجة على القانون، تشهر السلاح فى وجه المواطنين الأبرياء، وتستعمل العنف، وتريد السلطة. تضر بأمن البلاد واقتصاده بضرب السياح، وتثير نار الفتنة بالاعتداء على الأقباط، حياتهم وممتلكاتهم. ومن ثم لا حوار مع الخارجين على القانون.

وفى رأى الجماعات الإسلامية أن الدولة ظالمة تجب محاربتها. صالحت الأعداء، وقربت الأشرار وأبعدت الأخيار، تابعة للولايات المتحدة الأمريكية، يدب فيها الفساد، وتعتدى على المصلين الآمنين، وتقتل الأبرياء، وتعتدى على أسر الأخوة فى منازلهم، النساء والأطفال. ومن ثم لا حوار مع الحاكم الظالم بل الخروج عليه.

فكيف يمكن كسر هذه الحلقة المفرغة؟

والحقيقة أن كلاً من الخصمين على صواب وعلى خطأ فى نفس الوقت. لا يوجد فريق على صواب مطلق والآخر على خطأ مطلق.

فالدولة على صواب فى الدفاع عن الأبرياء وأمن المواطنين واقتصاد البلاد ولكنها على خطأ لأنها تنقصها الشرعية. انتخاباتها مزيفة. والحزب الحاكم ليس له أية أغلبية. وفى حالة انتخابات حرة لا يأخذ أكثر من صفر فى المائة من الأصوات. فلا وجود له فى الشارع السياسى أن تركته الدولة. والسياسات المتبعة تثير الغضب والسخط. ظن الناس أن حرب أكتوبر آخر الحروب فأصبحت بداية سلسلة من التنازلات والمهانات عندما استفردت إسرائيل بالعالم العربى تضرب هذا وتعتدى على ذلك. تضرب المفاعل النووى العراقى، وتعتدى على جنوب لبنان عدة مرات، وتحاصر بيروت، وتضرب الصورايخ السورية فى البقاع، وتغتال أبوجهاد، وتقصف مركز المقاومة فى تونس، وتقتل أطفال ونساء وشباب الانتفاضة. والدولة تعذب فى السجون، وتقتل الأبرياء دون محاكمة، تابعة لأمريكا، لا تدافع عن كرامة دولة، وتشرع للعدوان على العراق، وتشارك فى حصار ليبيا.

والجماعة الإسلامية على صواب فى التعبير عن نفسها وفى ظهور الإسلام كحركة احتجاج شعبى على سياسات الدولة، وفى الدفاع عن كرامة الأمة ضد الاستسلام والعدوان. ليس لها حزب أو تنظيم أو جريدة أو مجلة يكون لسان حالها وأداة تعبيرها حتى تعمل فى أطار الشرعية من داخل المجتمع وليس من خارجه بدل أن تكون مطاردة، خريجة سجون، مهمشة، تنبع من أحياء مصر الفقيرة حيث البطالة والفقر والجوع ونقص الخدمات. وهى على خطأ فى ترويع الآمنين الذين تعمل لهم لكسبهم إلى صفها.

أن الحوار السياسى لا يكون بالسلاح بل بالتعبير الحر لكل الفرقاء، من فى الحكم ومن فى خارج الحكم. والتوجه إلى الناس والاحتكام إلى صناديق الاقتراع.

١٠ - الإسلام والتعددية

أن مأساة النظم السياسية والمعارضة فى بلادنا هى أن كُلاً منها يعتبر نفسه أولى بالحكم من الآخر، إيثاراً للسلطة لنفسه، يمتلك الحقيقة كلها وحده. هو الحق المطلق والآخر هو الباطل المطلق. لذلك ينشأ الصراع على السلطة. فلا يقعد على كرسى الحكم ألا واحد بعينه دون غيره. وهو تصور خاطىء للحقيقة ولممارساتها. فلا أحد يمتلك الحقيقة، بل يحاول الكل أن يقترب منها، يقرؤها ويراها من وجهة نظره ومن واقعه الاجتماعى ومن مرحلته التاريخية وربما بهواه ومصلحته ومزاجه.

ومن ثم تعددت الاجتهادات، واختلفت الآراء. ليس فيها واحد صواب والآخر خطأ بل كلها اجتهادات انسانية مختلفة. وأيها أقرب إلى تحقيق أكبر نفع ممكن لأكبر جمع ممكن هو الأصح. فالصدق هنا عملى وليس نظرياً. والتعاون فى تحقيق منافع الناس هو الهدف. لذلك تتم المشورة وتبادل الرأى.

وقد تساءل الفقهاء من قبل: هل الحق واحد أم متعدد؟ وبإجماع الآراء قالوا أن الحق النظرى متعدد، وأن الحق العملى واحد. يستطيع كل مجتهد أن يستدل كما يريد وبالطريقة التى يشاء سواء كان من أهل الرأى أم من أهل الأثر، ولكن الحق العملى واحد أى تحقيق المصالح العامة للناس. الاجتهادات النظرية متعددة، والمصلحة العامة واحدة «لا تجتمع أمتى على ضلالة»، «كلكم راد وكلكم مردود عليه».

أن الا ستئثار والاستبداد بالرأى ليس تأكيداً على صواب نظرى بل هو صراع على السلطة وسعى لها. يتمسك بها أن كانت فى يده ويسعى إليها أن لم تكن فى يده. فالصراع على السلطة هو الأساس والهدف بحجة الخلاف فى الرأى. والصراع على السلطة لا يقبل ألا النصر لفريق والهزيمة لفريق آخر، فى حين أن الخلاف فى الرأى له حل فى الحوار وتبادل وجهات النظر من أجل الوصول إلى فهم متبادل وتعاون ممكن.

الإسلام فى جوهره دين تعددى، يؤمن بتعدد الآراء ولكن دون تناحر وتخاصم وتقاتل، بل من أجل الأثراء المتبادل، وتحقيق المنافع. لذلك كثرت الاجتهادات، وتعددت الفرق والمذاهب، وتشعبت الاتجاهات. ولا توجد حضارة أكثر تنوعاً من الحضارة الإسلامية.

أنما العيب إذا أعتبرت أحدى الفرق نفسها الفرقة الناجية وغيرها الهالكة. هنا يعم الرأى، الواحد، وينشأ التسلط، ويسود القهر.

١١ - الاحتكام إلي الديموقراطية

لا سبيل إلى استقرار الحكم ألا الاحتكام إلى الديموقراطية بين الحاكم والمحكوم. إذ أتى

الحاكم بناء على أختيار حر من الناس فله الطاعة طالما أنه يقوم بتنفيذ البرنامج الذى من أجله تم اختياره. أما الذى أتى عنوة وانقلاباً وتزويراً وقهراً فليس له طاعة حتى ولو أحاط نفسه بجند الأرض وشرطة العالم. أساس الحكم الشرعية، والشعب هو الذى يعطيها.

ويمكن لمظاهر العنف بين الدولة وخصومها أن تتوقف بالاحتكام إلى الديموقراطية. وتبدأ بحرية تكوين الاحزاب وحرية الدعاية لبرامجها فى وقت متكافىء فى أجهزة الأعلام وتعدد المرشحين بما فى ذلك منصب رئاسة الجمهورية، والحوار بين الأحزاب أمام الناس لشرح برامجها.

وإذا أعلنت النتائج يلتزم بها الجميع بما فى ذلك الحزب الحاكم خاصة لو أجريت بإشراف القضاء. ونزول الحاكم على رغبة الشعب واختياره الحر أفضل من التسلط عليه.

لقد لجأت الجزائر إلى الانتخابات بعد ثورة شعبية عارمة فى ١٩٨٩ تطالب بالخبز والعمل ضد الجوع والبطالة وترفض فساد الحكم. وتمت الانتخابات، ونجحت جبهة الانقاذ فى المجالس البلدية. صحيح أخطأ القادة بأعلانهم أنها آخر الانتخابات، وأن الموسيقى ممنوعة، وأن كل شىء حرام، فتخوف الناس. وأعطوا ذريعة للجيش للتدخل والانقضاض على الحكم وألغاء الانتخابات. وظهر المعيار المزدوج للغرب الذى يفخر بالديموقراطية لديه ثم يقضى عليها عند غيره كى يمنع وصول الحركة الإسلامية المعادية للغرب إلى الحكم. وما كان أفضل أن يترك أختيار الشعب، وأن تترك جبهة الانقاذ للامتحان ومواجهة تحديات الأزمة الاجتماعية. فلو استطاعت مواجهتها كفى الله المؤمنين شر القتال. وأن عجزت فللشعب أن يعيد اختياره فى الانتخابات القادمة لمن هو أفضل منها.

لقد نجحت إلى حد ما التجربة الديموقراطية فى الأردن، وأصبحت الحركة الإسلامية جزءاً من النظام السياسى داخل مجلس الشعب وخارجه. ونجحت إلى حد كبير التجربة الديموقراطية فى اليمن بالرغم من حصول الحركة الإسلامية على ثانى مجموع الأصوات. ولكنها دخلت فى أئتلاف مع الحزب الحاصل على أكبر مجموع تحقيقاً للتعددية النظرية وللوحدة الوطنية فى آن واحد. فهل مصر التى كان بها أول برلمان فى ١٨٧٣ قادرة على أن تلحق بالتجارب الديموقراطية والاحتكام إليها؟

١٢ - العنف الدولي

ليس العنف فقط ما يقوم به الأفراد ضد النظم السياسية أو ما ترتكبه الدولة ضد الأفراد حفاظاً على النظام السياسى ولكنه أيضاً ما ترتكبه الدول ضد غيرها من الدول سواء كانت الدول الصغرى أو الدول الكبرى.

وقد اشتد العنف الدولى خاصة بعد نهاية عصر الاستقطاب وانهيار المنظومة الاشتراكية واستفراد قطب واحد بالعالم، وهو الولايات المتحدة الأمريكية، واستعمال الأمم المتحدة كغطاء شرعى للعدوان كما حدث فى العدوان الامريكى على العراق بدعوى تحرير الكويت. فقد كان يمكن للعراق أن ينسحب من الكويت بلا عدوان. وعدوان آخر على الصومال بدعوى المعونات الانسانية، وعدوان مبيت ضد إيران والسودان بدعوى الأرهاب.

وإذا كانت الدولة تقابل عنف الأفراد بأشد درجات القمع فإنها تقابل العدوان الدولى بالصمت التام بل تؤيده وتتعاون معه وتحارب فى صفه. تقمع الولايات المتحدة الأمريكية غيرها من الدول التى تشق عصا الطاعة عليها كما تقمع الدول التابعة للولايات المتحدة الامريكية الأفراد الذين يشقون عصا الطاعة عليها. أسد مع الأفراد ونعامة مع الدولة العظمى!

أن العنف الدولى لا يقل خطورة عن عنف الدولة ضد الفرد أو عنف الفرد ضد الدولة. فهى بنية واحدة، فرض القوة على الآخر دون شرعية أو قانون، وتحقيق الغايات بصرف النظر عن الوسائل. العدوان أقصر طريق مثل عصر الغاب. الحق هو القوة. والقوة للدولة العظمى التى تعيد رسم العالم حتى تتربع عليه وحدها

يريد العنف الدولى استقطاب العالم كله نحو القطب الأوحد، الولايات المتحدة الأمريكية، ويلغى خصوصيات الشعوب واختياراتها الحرة التى تنبع من ثقافاتها وقيمها. فالعالم أمريكى، والحقيقة أمريكية، والقوة أمريكية، والله والدولار واجهتان لعملة واحدة. «ولوشاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ألا من رحم ربك ولذلك خلقهم». فالأمم والشعوب متعددة ومتباينة لتتعارف لا ليعتدى بعضها على بعض. «يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»، وأمريكا تريد أن يركع العالم كله أمامها، تأليها لها حتى تستوى على عرش العالم. حينئذ لا ينفع معها إلا شعار الثورة الإسلامية فى إيران «الله أكبر قاصم الجبارين».

١٣ - عنف الدولة

ليس العنف وحده هو عنف الفرد أو الجماعات ضد الدولة بل هو أيضاً عنف الدولة ضد الأفراد والجماعات. تحاصر أحياء بأكملها بآلاف من رجال الشرطة وفرق الجيش، تفتش المنازل، وتعتدى على الحرمات، وتقبض على الأطفال والنساء، وتعذب الأقارب، وتهين الأصدقاء.

ويضرب رجال الأمن فى المليان من مجرد الاشتباه دون القاء القبض على المشتبه فيهم دفاعاً عن النفس خشية أن يكونوا من المسلحين. ويضيع المواطن ضحية الاشتباه دون محاكمة أو ذنب، تنفيذاً للحكم قبل المحاكمة.

وتحاصر الدولة المساجد، وتمنع الصلاة فى الأماكن العامة وفى الميادين، وتمنع الجنازات الشعبية. وتشتبه فى كل ذى ذقن وجلباب وراكب موتوسيكل وحامل لفافة ومار أمام منازل المسؤولين. وتطلق النار بحجة الدفاع عن النفس. فتقتل الأبرياء بلا ذنب.

ويتحول العنف بين الدولة والأفراد إلى أخذ بالثأر. الشرطة تثأر لقاتليها والأفراد والجماعات تثأر من الشرطة خاصة فى الصعيد. فيتحول الخلاف السياسى الدموى إلى عادات قبلية وتقاليد موروثة. ولا تدفن جثث القتلى من أصحابها ألا بعد الأخذ بالثأر.

قد تبدأ الدولة بالعنف عندما تقف للأفراد بالمرصاد. خاصة وأن الدولة تنقصها الشرعية، شرعية الوجود والاستقرار. فتعوض عن ذلك بالمدفع كالأسد الجريح. وبالتالى يكون عنف الأفراد والجماعات هو العنف المضاد.

لا يتوقف مسلسل العنف بين الدولة والأفراد ألا بالحوار. ولما كانت الدولة أقوى، فهى تملك كل شىء، السلطة والقوة والأعلام، فأنها هى التى تبدأ مد الأيدى للخصوم من أجل الحوار، تضييق نطاق الاختلاف وتوسيع مساحة الاتفاق، «أشداء على الكفار، رحماء بينهم»، وطن واحد للجميع فى مواجهة أخطار تهدد الجميع، «لا اكراه فى الدين، قد تبين الرشد من الغى. فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم».

١٤ - العنف المستتر

ليس العنف هو الظاهر منه بفعل الأفراد والجماعات الصغيرة، القاء القنابل على الآمنين، اغتيال رجال الأمن، والتصفية الجسدية لرجال الدولة ولرموز النظام بل هو أيضاً العنف المستتر الذى يشعر به المواطن من الصباح إلى المساء.

نظام أعلامى لم يختره، وتحيز فى الأخبار يخفى عنه أكثر مما يعطى له، ورأى واحد لا بديل عنه وليس له رأى مضاد، أخبار الرئيس والمسؤولين ومقابلاتهم خاصة وزير الأعلام.

نظام مواصلات لم يختره بل فرض عليه عذاب يومى من الصباح حتى المساء سواء بالمواصلات العامة أم الخاصة، ونظام مرور مخترق لا يحترمه أحد ولا يطيعه لأنه تعبير عن نظام سياسى مخترق ودولة ممثلة فى رجل المرور لا يدين لها أحد بالولاء.

ونظام إسكان لم يختره، ولم يستشر فى تحديد الأجور. انتهى عصر الإيجار وبدأ عصر التمليك. والمواطن المالك ضائع فى النظام القديم، والساكن بالإيجار مستغل فى النظام الجديد.

ونظام أجور لم يختره. من يعمل لا يأخذ أجراً قدر عمله، ومن يأخذ أجراً مضاعفاً لا يعمل وبدون حق. الحد الأدنى للأجور لا يكاد يسد الرمق. والحد الأعلى للأجور مفتوح للنهب والسرقة والتحايل والكسب غير المشروع والتهرب من الضرائب.

ونظام قانونى مفروض عليه، يتوه فيه المواطن بين تعقيداته وتغييراته المتواصلة لا يجد أمامه حلاً ألا الرشوة لتسهيل الأمور وقضاء الحاجات وكلما تعقد القانون وتشابك كلما زاد العصيان.

ونظام تعليمى لم يختره ولم يستشر فيه، مفرغ من الداخل، ويزاد عليه عبء الدروس الخصوصية، وينتهى إلى البطالة فى الداخل أو الهجرة إلى الخارج أو العمل اليدوى الحرفى لكسب القوت.

ونظام اقتصادى لم يختره. جاءته الاشتراكية أولا كاختيار من الحاكم. فلما تغير الحاكم تغير النظام، وجاءه الانفتاح كانقلاب على الأختيار الأول. وهو الآن لا يدرى تحت أى نظام اقتصادى يعيش ألا الفساد والرشوة.

ونظام سياسى لم يختره بالرغم من كثرة الانتخابات، وتعدد المرشحين. فلا توجد أحزاب لها برامجها المستقلة يختار المواطن بينها وهو مطمئن إلى سلامة الأجراءات وعدم تزوير النتائج. وأصبح المواطن يسخر من النتائج المعروفة سلفاً ٩٩٪ للرئيس، ومثلها أو أقل للحزب الحاكم.

وعلاقات دولية لم يستشر فيها المواطن، ومعاهدات سلام لم يؤخذ رأيه فيها، ودخول حرب يرى فيها المواطن قتل الأخ لأخيه بمعاونة الأجنبى. والكل ظالم. لا يسأل رأيه فى حرب أو سلام، فى عدوان أو معاهدة.

ونظام أخلاقى لم يضعه، يقوم على الخوف والنفاق، والبرنامج الدينى الذى يسبقه فاصل من الرقص الشرقى. ينقطع الفيلم لآذان الصلاة، وفتيات الاعلانات المتمايلات بالغمز واللمز والايحاءات الجنسية قبل آذان العشاء أو بعده انتظاراً للاحتفال بالمولد النبوى.

هذا هو العنف المستتر على المواطن الذى يجعله ضائعاً فى وطنه مستلباً عنه، ومغترباً فيه، ومستعداً للخروج عليه.

١٥ - الملكية والعسكرية

يحكمنا نظامان: ملكي وعسكرى. وكلاهما غير إسلاميين. فالملكية وراثية، والوارثة ليست نظرية فى الحكم تنبع من اختيار الناس، بل نقل السلطة من الملك الأب إلى الملك الأبن. مات الملك عاش الملك. والحقيقة أن تاريخ الملوك هو فى الغالب تاريخ الفساد والاغتيالات والحروب والبذخ والترف وبناء القصور وأعطاء الألقاب والأرتباط بالأقطاع وبجهل الناس «أن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة». وفى الملكية يكون الولاء للملك لا للوطن، وللحكم لا للشعب.

والنظام العسكرى يأتى بانقلاب على السلطة، ويعتمد على القوة. ويجد لذلك المبررات والذرائع. من له الشوكة له الحكم. لا يؤمن بالشرعية ولا بالدستور ولا بالمؤسسات ولا بحرية الصحافة ولا بدور المواطن. لا يعتمد على تخطيط، ولا يستشير أهل الاختصاص، ويخاطر بمصائر البلاد، بمغامرات عسكرية غير محسوبة العواقب. لا يؤمن بأن السلطة للشعب وبأن الحكم باختياره. وأن كان ذا خيال واسع كالاسكندر وهانيبال فسرعان ما ينطفىء البريق بمجرد اختفاء القائد المغوار.

وكلاهما يتستران وراء المظاهر المزيفة للديموقراطية، انتخابات مزيفة أو معروفة نتائجها سلفاً، مجالس شورى معينة لا سلطات لها، دساتير تخترقها القوانين الأستثنائية، وأحكام عرفية، وقوانين ومحاكم عسكرية، وجرائم سب الذات الملكية، وأحزاب معارضة شرعية ولكن محدودة الأثر لا تستطيع أن تسقط حكماً. لا تداول للسلطة، ملك ابن ملك أو عسكرى زميل عسكرى أو نائب له. ولا فرق بين «الأمامة فى قريش» و «والأمامة فى الجيش». كلاهما حكم القبيلة.

والنظام الإسلامى هو الذى يختاره الشعب عن طواعية واختيار. فالإمامة عقد وبيعة وأختيار. ليس نظاماً الهياً يكون فيه الحاكم ظل الله فى الأرض أو خليفة له، بل عقد اجتماعى بين الحاكم والمحكوم. أن التزم الحاكم بشروط العقد وجبت له الطاعة والتأييد، وأن خرق الحاكم شروط العقد وجب العصيان والخروج بعد التذكير والتنبيه.

هذا هو السبب فى قلق أنظمة الحكم عندنا فى عالمنا العربى والإسلامى: نظم تحكم تنقصها الشرعية، وشرعية تهدد ينقصها الحكم. والحل لهما الاحتكام إلى الشعب والرضوخ إلى اختياره. فالشعب مصدر الشرعية.

(ب) أزمة الوطن

١ - الفتنة الطائفية

أولاً: الظاهرة وأسبابها

١ - الفتنة الطائفية ليس هو التعبير الأوفق للإشارة إلى حوادث المنيا الأخيرة.فمصر غير لبنان. ولم توجد الطائفية فى مصر كنظام اجتماعى أو كانتساب ايديولوجى عبر التاريخ.وأن استعمال هذا التعبير لهو فى حد ذاته ترسيخ لمفاهيم غربية عن ثقافة شعب مصر وتاريخه. واللفظ الأدق الذى تندرج تحته الحوادث الأخيرة هو لفظ العنف.فظاهرة العنف موجودة فى تاريخ مصر السياسى ولدى كل التيارات والممارسات السياسية. وتفاقمت فى العقدين الأخيرين بعد سياسة الانفتاح الاقتصادى وضياع المشروع القومى وانقلابه إلى مشروع مضاد، فالعنف يأخذ أشكال متعددة.قتل مواطن لآخرخلافاً على سعر ليمونة أودفاعاً عن طرده من مسكن أوقتل ابن لأمه أخذا لحليها أو لأبيه طلباً لمصروف اليد إلى آخر ما نسمع من حوادث وقضايا فى الصحف اليومية. وقد يأخذ شكلاً دينياً مثل حصار المساجد بأجهزة الأمن خاصة وقت صلاة الجمعة، وفض المظاهرات التى تخرج من المساجد بما فى ذلك الجامع الأزهر دفاعاً عن فلسطين وحرمة القدس الشريف نظراً لأن الدين فى المجتمعات التراثية أحد وسائل الدفاع عن النفس ومكون رئيسى من مكونات السلوك.

٢- لا تعنى الحوادث الأخيرة بأية حال عداء للمسلمين ضد الأقباط كما هو الشائع فى الصحف اليومية بل هى مواجهة بين الجماعات الإسلامية وبين الدولة القمعية منذ مارس ١٩٥٤ ، وتعذيب السجون، وحل الأخوان المسلمين. يفشل مرة مثل الفنية العسكرية فى ١٩٧٤ ، ومقتل الشيخ الذهبى فى ١٩٧٦ ، وينجح مرة مثل اغتيال السادات فى ١٩٨١ . فالجماعات ضد الدولة.والأقباط ما هم ألا وسيط أو اداة لأعلان هذا الصراع، استضعافاً لهم، وتحدياً للشرطة.وعادة ما تخشى الدولة المواجهة ممايفسر تقاعس أجهزة الأمن

ورقة عمل مقدمة إلي اللجنة المصرية للوحدة الوطنية عام ١٩٩١

عن حماية الأقباط فى الحوادث الأخيرة، وسيطرة الجماعات على الشوارع وتطبيق قوانينها فى غياب الدولة الممثلة فى أجهزة الأمن الحامية للحقوق المدنية والدستور.عنف الدولة يقابله عنف الجماعات، وينتج عنه تقاعس الدولة فيشتد عنف الجماعات. الأقباط هنا مجرد أداة وقد تكون غيرهم مثل ملاهى شارع الهرم أو دورالسينما أو أماكن اللهو أوحفلات الموسيقى أو منتديات الرقص أو نوادى القمار. وهى مثل حوادث الأمن المركزى تماما فى يناير ١٩٨٧ وقبلها مثل الانتفاضة الشعبية فى يناير١٩٧٧، كلها ضد الدولة القمعية مرة تعبيراً عن الناصرية الشعبية المكبوتة فى صدور الملايين، ومرة تعبيراً عن الإسلام المكبوت فى وجدان الأمة. العنف ضد الأقباط يعنى بالمثل الشعبى «الكلام لك واسمعى يا جارة». والجارة هى الدولة. ومن يريد زحزحة الفتوة يبدأ بصبيه.

٣ – أن حوادث العنف الأخيرة أنما هى أعلان عن جماعات ليس لها حرية التعبير فى تنظيم شرعى يكفله القانون.فتعبر عن نفسها خارقة هذا القانون الذى ألغى شرعية وجودها. والإسلام المسموح به هو المستأنس فى صفحات الفكر الدينى فى الصحف القومية وصحف المعارضة على السواء، إسلام صوم رمضان والزكاة والعيدين والميراث والاستنجاء والطهور، أو إسلام الحكام وتبريراختيارات النظم السياسية، إسلام فقهاء الحيض والنفاس أو إسلام فقهاء السلطان.ومن هنا أتى تحريم الصلاة فى مساجد الحكومة، وإنشاء مساجد أهلية حرة. الجماعات الإسلامية هى خريج سجون، ومطاردة من أجهزة الأمن، وتتعقبها الشرطة. الحوار معها حوار بين سجين وسجان،بين عبد وسيد، بين هامش ومركز، بين خطأ وصواب، بين متطرف ومعتدل، وليس حواراً بين أكفاء، حوار الند للند، وحوار الحر للحر. لذلك كان الحوار دائماً حوار الطرشان.

٤ – أن العنف تمارسه الجماعات بين الحين والآخر، فى أوقات الضيق والحنق والغضب والشائعات فى مجتمع وظيفة أجهزة الأعلام فيه أخفاء الحقيقة. فى حين أن عنف الدولة يمارس كل يوم من الصباح حتى المساء فى الصحف القومية وفى أجهزة الأعلام وفى الأسواق وأرتفاع الأسعار، وفى رفع الدعم، وفى بيع القطاع العام، وفى إنشاء الجامعات الخاصة، وفى الدروس الخصوصية، وفى وسائل المواصلات، وفى أزمة الإسكان،وفى تهريب رؤوس الأموال من شركات توظيف الأموال، وفى الطوابير اليومية على أبواب المصالح الحكومية، وفى البيروقراطية، وفى القوانين التى لا تعبر عن مصالح الأغلبية. تمارس الدولة العنف على الجماعات كما يمارس البنك الدولى، وأمريكا، وإسرائيل عليها بعنف، عنف بعنف، نتيجة عن ضعف المواجهة والعجز عن المقاومة.

٥- أن حوادث العنف الأخيرة جزء من الهوس الدينى العام الموجود فى كل أجهزة الدولة والذى استطاع اختراق المؤسسات الدستورية والشعبية والوزارات والمصالح الحكومية وسيطرة الجماعات الإسلامية على شتى مظاهر الحياة العامة سواء فى انتخابات اتحادات الطلاب أو النقابات المهنية. وتقوم الدولة ذاتها بالرقابة والمنع والقهر بمصادرة الكتب والروايات باسم الدين، وتستفتى رجال الدين فى مشاكل الاقتصاد، والربا، والفوائد، والبنوك، حتى عمت مفاهيم الحلال والحرام، وأصبح الدين هو العامل الموجه الأول فى سلوك المواطنين. وكل ذلك هروب من الدولة، وعجز عن مواجهة مشاكل البلاد. فتعنف ضد مراكز الفكر والأبداع خشية من تأثيرها على المجتمع فيتحرك ضدها. أن الدولة ذاتها قد اغتصبت السلطة بتزييفها الانتخابات، ومنعها من انشاء الأحزاب، وسيطرة حزب حاكم ليس له أى رصيد فى الشارع، وعدم تواجد القوى الرئيسية: الإسلامية والماركسية والليبرالية والناصرية فى المؤسسات الدستورية والسياسية للبلاد.

٦ - أن الفساد العام الذى يعم البلاد، الاقتصادى، والسياسى، والاجتماعى، والأخلاقى أنما هو بيئة مواتية لأظهار حوادث العنف. أصبح المواطن يأخذ حقه بيده بعد أن عجزت الدولة عن أن تسترد حقوقه من شركات توظيف الأموال، ومن امتهان كرامة الوطن أمام اسرائيل والبنك الدولى والهجرات السوفيتية والمستوطنات، ومن أزمة البطالة والإسكان والغلاء، ومن حوادث الاغتصاب والسرقة والاعتداء. لم يعد أمام الشباب الطاهرألا نقاء الإسلام والهروب إليه وقراءة «معالم فى الطريق»، لتكفير المجتمع وللأمل فى مجتمع قرآنى فريد يكون به الخلاص.

ثانياً: علاج الظاهرة

١ - ليس العلاج لظاهرة العنف بشتى أشكاله بما فى ذلك التطرف الدينى بالهجوم على الجماعات الإسلامية والمطالبة بإنزال أشد العقوبات لمرتكبى الحوادث. فذلك هو أسلوب الشرطة. وليس الطريق هو مقاومة عنفاً بعنف، وطائفة بطائفة مضادة، وإسلام بعلمانية، وايديولوجية بأيديولوجية، فذاك مزيد من التخرب واشعال الفتنة بدلاً من اطفائها.

٢ - وليس العلاج أيضاً بالخطابة واستنفار الوحدة الوطنية، والاستشهاد بثورة ١٩ وأعادة شعاراتها، والمسيرات الأعلامية والمناداة بوحدة الهلال والصليب، واصدار البيانات والمواثيق، وزيارات الأزهر والبطريركية، والصورالمشتركة فى الصحف وفى أجهزة الأعلام. فتلك العنتريات التى ما قتلت ذبابة. صراخ وهراء لا يغير من الواقع قيد أنملة، طبل أجوف ليس له ألا رجع الصدى.

٣ - وليس الطريق هوحشد أكبر قدر ممكن من النصوص الدينية الإسلامية من القرآن والسنة ومن سير الصحابة والتابعين على ضروة الأخاء والمحبة والمساواة وعلى احترام الدين الإسلامي لحقوق المؤمنين جميعاً نصارى كانوا أم يهوداً.فالنص ذو حدين. يقوم على اختيار طبقاً لما يراد أثباته. وتستطيع الجماعات التى تمارس العنف ايراد نصوص مضادة تشرع بها ممارساتها، وتكون النتيجة نصاً فى مواجهة نص، وشرعية فى مقابل شرعية.وما أكثر النصوص لدى كل من الطرفين. أن النزول إلى أرضية الدين لهو رضاء بالحوار من منطلقه وليس من منطلق الواقع الاجتماعى. ما أكثرالنصوص التى توصى بأقباط مصر، وتجعلهم قسسين ورهباناً يذرفون الدمع بماعرفوا من الحق، وما أكثر الوصايا لأهل الكتاب. ويظل السلاح دا حدين لمن شاء أن يقوم بحملة مضادة مع سوء تأويل للنصوص وحسن الاستخدام.

٤ - أنما الطريق هو القضاء على الأسباب التى أدت إلى ظهور العنف والقضاء عليها ومنها أطلاق حريات التعبير لكل الأتجاهات الفكرية والقوى الاجتماعية والأحزاب السياسية فى البلاد، وإيجاد منابر حرة لكل منها تعبر بها عنها برامجها الاجتماعية والسياسية حتى يتم التعبير عن النفس فى القنوات الشرعية وليس بتنظيمات سرية تحت الأرض أو بوسائل عنيفة ضد القهر والمنع والكبت والحرمان. لا يظهر العنف ألا فى مجتمع تغيب فيه الديموقراطية ولا يكفل حرية التعبير للجميع.

٥ - وليس من المعقول ألا يكون فى مصر تنظيم إسلامى واحد، ومصر أكبر الدول العربية الإسلامية، وتاريخها مشهود فى الحركات الإسلامية.أن عودة الأخوان المسلمين كتنظيم شرعى كما كان قبل أزمة مارس ١٩٥٤ بل وأعلان مصالحة وطنية وتاريخية بين الأخوان والثورة، وعودة المركز العام لهم لقادر على أن يجمع هذا الشتات فى الحركة الإسلامية، وأن يكون التنظيم الأم الذى تتفرع فيه الأجنحة المختلفة، يمين الأخوان فى الجماعات الإسلامية ويسارها فى الإسلام واليسار الإسلامى، ووسطها فى القيادات التقليدية.

٦ - أن تجنيد البلاد فى مشروع قومى واحد، يجند طاقات الشباب كما كان الحال فى الستينات لقادر على إيجاد البديل أمامهم عما هو مطروح فى الساحة وهو الإسلام. أن «الإسلام هو الحل» أو «الإسلام هو البديل» لشعارات حقيقية تلهب خيال الشباب، وتخاطب أذواق الناس بعد أجهاض الثورة وانقلابها إلى ثورة مضادة من داخلها وبنفس

رجالها وأفلاس عام للايديولوجيات العلمانية للتحديث؛ الليبرالية والقومية والماركسية على الأقل بالنسبة لمصر والمنطقة العربية والإسلامية. أن الاكتفاء الذاتي في الغذاء، وتعمير سيناء، وتصنيع البلاد، وقهر الصحراء، والوقوف أمام البنك الدولي، وتحرير فلسطين، ووقف الهجرات السوفيتية، والدفاع عن الإستقلال الوطني للبلاد، وصمود القطاع العام، كل ذلك يمكن أن يكون عناصرلمشروع قومي جديد يجد فيه الناس بديلاً عما هو مطروح على مستوى الشعارات الوجدانية التي تستهوي القلوب وأن ظلت العقول باردة، والواقع الاجتماعي ساكن لم يتغير.

أن ظاهرة العنف هي جزء من كل. ولا يمكن القضاء على الجزء ألا من خلال تغير كيفي ونوعي في الكل.

٢ - الأدمان والهجرة إلي الداخل

أولا: الموضوع والمنهج

ليس الأدمان هو تعاطى المخدرات بالمعنى الضيق عن طريق الأنف أو الفم أو العروق فهذا هو المعنى الطبى المحسوس. أنما الأدمان ظاهرة أعم وهو غياب الوعى الفردى والاجتماعى والهروب من العالم وخلق عالم آخر وهمى بديل. وهو المعنى العام الذى يركز على الدلالة أو على ظواهر الشعور. بالمعنى الأول البعض مدمن وبالمعنى الثانى قد نكون كلنا مدمنين. الفريق الأول يتم علاجه فى المصحات، والفريق الثانى لا يمكن علاجه ألا بتغيير النظام الاجتماعي والسياسى، ويكثر الحديث فى أجهزة الأعلام عن المعنى الحسى الأول وكأنه هو المعنى الوحيد، ويندر الحديث عن المعنى الدلالى الثانى الغائب عن الأذهان قصداً أو عن غير قصد، قصداً خوفاً من مواجهة المشكلة من جذورها، وعن غيرقصد نتيجة لغياب الوعى الناشىء عن الأدمان الدلالى وهو الأدمان السياسى.

وتتولد عن الأدمان بالمعنى العام هجرتان: هجرة إلى الخارج وهجرة إلى الداخل. الهجرة إلى الخارج هى التى يقف من أجلها آلاف المواطنين على أبواب السفارات العربية والأجنبية، شرقاً وغرباً من أجل تقديم طلبات الهجرة فى أكبر عملية نزوح وطنى واستنزاف للقوى البشرية المصرية فى العقدين الأخيرين فى تاريخ مصر. بل ويؤرخ لمصر طبقاً لها الحد الفاصل. مصر قبل الهجرة التى ارتبط فيها الفلاح بأرضه والمواطن بوطنه. وهى مصر التى غنّت آلام الغربة عن الأوطان وأحزان البعد عن مصر المحروسة ولوعة الفراق عن أم الدنيا. ومصر بعد الهجرة التى هجرتها الملايين إلى أسواق العمالة فى بلاد النفط أو فى بلاد الحرب أو فى بلاد الغرب بحثاً عن الرزق وتحملت كثيراً من مظاهر الذل والهوان. والهجرة إلى الداخل للذين لا يسمح لهم بالهجرة والذين لا يجدون وسيلة للهروب والفرار إلى العالم فى أرض الله الواسعة. ينعكفون على الذات، وينقلبون إلى النفس، ويخلقون من أنفسهم عالماً بديلاً وهمياً عن عالم الواقع. فيه يحققون رغباتهم عن طريق التمنى وأحلام

بحث ألقي في ندوة الأدمان التي نظمها المركز الأعلامي العربي بالتعاون مع دار الأعلام، القاهرة ١٩٨٩

اليقظة. فيشعرون بالسعادة وبأنهم ملوك الأرض وأغنياؤها. لكل منهم قصر وأسرة، طعام وكساء ومأوى. وكل منهم حر يفعل ما يشاء بلا رقيب أوخوف من أعين السلطان.

هكذا نشأت التصوف فى البداية، عكوفاً على الذات وانقلاباً إلى الداخل بعد أن استعصى تغيير الواقع الاجتماعى بالفعل،والعودة إلى الإيمان القلبى بعد عجز التغيير باليد وباللسان. الهجرة إلى الداخل تعنى إيجاد الأمل الباطنى بعد اليأس من الأصلاح الخارجى، إيجاد النفس بعد ضياع العالم.

والمنهج المتبع فى تحليل ظاهرة الأدمان والهجرة إلى الداخل هو المنهج الشعورى «الظاهرياتى» الذى يقوم على تحليل الخبرات الشعورية المشتركة بين المواطنين ووصف الحالات الشعورية للمدمنين.وقد يأتى هذا الوصف الشعورى الخالص تدعيماً للاحصائيات ولدراسات الحالات ولمناهج البحث الاجتماعى والرصد التاريخى. فالخبرة المشتركة مادة علمية أصيلة، والرؤية المباشرة لدلالاتها منهج استنباطى يقوم على الملاحظة والتجربة الفردية والاجتماعية كيفاًوكماً. وهو أقصر الطرق وأكثرها مباشرة للتعرف على ماهيات الظواهر الاجتماعية[1].

ثانياً: مظاهر الأدمان

ليست مظاهرالأدمان وأنواعه هى التى نعلم عنها من خلال أجهزة الأعلام والأعمال الفنية فى القصة والرواية والمسرح والسينما، فهذه هى مظاهر الأدمان الحسى الجسمى. أنما مظاهر الأدمان المعنوى أنما توجد فى الاحساس بعدم الانتماء وعدم الولاء، وغياب الأحساس بقضية، وباختصار انعدام الوعى الفردى والاجتماعى. فالمدمن ذرة فى الهواء، وعى مغترب، حاضر غائب. هو التائه فى الكون كما يصف أقبال الكافر والذى يقوم الوجود لديه على عدم كما يصف الوجوديون المعاصرون. هو الوعى الفارغ وليس الوعى المصمت الصلد، الخواء والفراغ وليس الملاء. هو الصدى وليس الصوت، رد الفعل وليس الفعل، الظل وليس الشيء، الوهم وليس الحقيقة.

كما يتجلى الأدمان فى عدم القدرة على حل مشاكل الواقع والهروب منها أو حلها

---

(١) قمنا قبل ذلك بتحليل ظاهرتين سادتا حياتنا الاجتماعية بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ هي ظاهرتا «القرف» و «اللامبالاة» أنظر قضايا معاصرة، الجزء الأول في فكرنا المعاصر ص ١٧٧ - ٢٠٧، الطبعة الأولي، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦

عن طريق ألغائها وخلق عالم وهمى بديل لا مشاكل فيه. المدمن نرجسى يرى ذاته موضوعاً، ورغباته وأمانيه وكأنها قد تحققت بالفعل. يريد الكل أو لا شىء، يترواح بين العجز التام والمقدرة التامة، ويسلك طبقاً لمنطق البدائل المطلق «أما ... أو» يتحول من الشقاء إلى السعادة، ومن البؤس إلى النعيم،ومن فقدان كل شىء إلى ملك العالم باليمين، ومن وضع العبد إلى مكانة السيد.

وهنا يكونالأدمان مثل التصوف فى تأدية نفس الوظيفة، الغياب عن العالم وخلق عالم بديل وهمى، والانحسار عن الدولة وخلق دولة بديلة يحكمها الأقطاب والابدال، وترك الجماعات السياسية للعيش وسط جماعات الأنس أو الجماعات الروحية. تجليات الأدمان كثيرة: المخدرات، والتصوف، والكرة، والغناء الرخيص، والتلميحات الجنسية، والشذوذ الجنسى،وهم البحث عن الطعام، والشراهة، والصوت المرتفع إلى حد الصراخ، والزحام،وادعاء البطولة، والأحساس بالاضطهاد، والضحك والبكاء، والتمثيليات التليفزيونية والأذاعية والأعلانات وفوازير رمضان.

ثالثاً: تاريخ الإدمان

وهناك علاقة عكسية بين الأدمان والعمل السياسى. ففى الوقت الذى يشتد فيه العمل السياسى وتزدهرالحركة الوطنية يقل الأدمان. وفى الوقت الى يضعف فيه العمل السياسى وتخبو الحركة الوطنية يكثر الأدمان. ففى تاريخ مصر الحديث وأثناء ازدهار الحركة الوطنية من ثورة ١٩١٩ حتى ثورة ١٩٥٢ كان الأدمان محصوراً للغاية وفى صورة شرب الخمر لدى قوات الاحتلال والجالية الأجنبيَة ومن يدور فى فلكها من رواد الحانات. تمارسه الهوامش على الحركة الوطنية والطفيليات وكما صور ذلك أدب نجيب محفوظ، ياسين وليس فهمى فى الثلاثية.

وبعد ثورة ١٩٥٢ تم تجنيد البلاد فى مشروع قومى وطنى كبير، القضاء على الاحتلال والقصر والأحزاب الفاسدة، والقضاء على الاستعمار والأقطاع، وتحقيق الجلاء واصدار قوانين الأصلاح الزراعى، وبناء السد العالى، وتأميم القناة، وتمصير الشركات الأجنبية، وتكوين القطاع العام، والتصنيع، وأعطاء حقوق العمال،والتنمية القومية،والتخطيط الاقتصادى، ومجانية التعليم، وتحقيق الوحدة العربية، وتحرر أفريقيا، واستقلال الشعوب المستعمرة فى العالم الثالث، وإنشاء التضامن الآسيوى الأفريقى، وكتلة عدم الانحياز، ومؤتمر باندونغ، ومقاومة الصهيونية والعنصرية، ورفض الاحلاف العسكرية والدخول فى

مناطق النفوذ والسيطرة الأجنبية. وأبان تحقيق هذا المشروع القومى الضخم الى تلا مشروع طلعت حرب أثناء ثورة ١٩١٩ والذى أراد أحياء نهضة مصر الأولى منذ محمد على ووقوف مصر أمام الأطماع الغربية بعد بنائها من الداخل لم تكن ظاهرة الأدمان منتشرة بل كانت سلوكاً فردياً محدداً. لم يكن الأدمان ظاهرة اجتماعية أو كارثة قومية كما هو الحال الآن تحقيقاً لقانون: إذا اشتد العمل الوطنى ضعف الأدمان.

وبعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ أنهار البناء، وتشتت المشروع القومى، وأصيب الوطن بخيبة أمل كبيرة. فبدأت الهجرة إلى الخارج للقادرين والهجرة إلى الداخل للعاجزين. وانتشر الأدمان كأحد مظاهر الهجرة إلى الداخل، والابقاء على وهم النصر بعد هوان الهزيمة. كما بدأت الهجرة إلى الداخل فى الدين والحجاب ومظاهر الشعائر وبدايات الحركة الإسلامية المعاصرة. فالدين أدمان، والأدمان دين من حيث الوظيفة. ولم يغير نصر أكتوبر ١٩٧٣ من جرح الهزيمة خاصة بعد أن بدأ النصر العسكرى يتبدد على المسرح السياسى بانهيار أرادة المقاومة والتسليم بإرادة العدو السياسية وتحقيق الصلح وإبرام المعاهدة.

وبعد الانفتاح الاقتصادى، وتزايد الأغنياء غنى، والفقراء فقراً وتراكم الأموال فى الطبقات العليا، والفقر المدقع لدى الطبقات الدنيا انتشر الأدمان لزيادة الطلب على السوق، فالمخدرات أحدى وسائل الكسب، وتجارتها أحد مصادر الرزق. أولاد الأغنياء قادرون على دفع الثمن وأولاد الفقراء يهربون من العالم الذى استعصى عليهم واستلب منهم بعد أن استولى عليه الأغنياء الجدد والانفتاحيون. وكلما زادت ضغوط البنك الدولى، واستشرى رأس المال الأجنبى، وقويت البنوك الأجنبية وشركات الاستثمار المشتركة ازداد شعور الوطن غربة عن وطنه الذى ليس له شيء فيه كما بدا ذلك فى حوادث الأمن المركزى فى ١٩٧٦، وتحطيم واجهات الفنادق الضخمة والملاهى الليلية وتوزيع مواد الجمعيات التعاونية على الفقراء فى الأحياء الشعبية، تماماً كما حدث فى يناير ١٩٧٧، وتحطيم واجهات دور الصحف ودور الحزب الحاكم وأقسام الشرطة بل والمركبات العامة مصدر معاناة الناس ورمز الدولة، كفراً بكل شيء. وكلما زاد التغريب الحضارى زاد الأدمان فى مظاهره المتعددة: المخدرات أو الدين أو الحركات السرية اليسارية أو الدينية، هجرة إلى الداخل ونزولاً تحت الأرض فى الغرزة أو المسجد أو الخلية السرية.

رابعاً: انتشار الإدمان

والأدمان كارثة وطنية تعم أبناء الوطن جميعاً بجميع طبقاته العليا والدنيا والمتوسطة.

فالطبقات العليا تدمن لأنها امتلكت الثروة، وملكت الدنيا، واستحوذت على كل شيء. فالأدمان جزء من المقدرة الشرائية خاصة وأنها تتاجر فيه وعلى مقربة منها وأحد مصادر دخلها. الأدمان كالعربة الفارهة والفيلا والحساب البنكي بالعملة الصعبة، والسفر إلى الخارج، وليالي الأفراح في الفنادق الكبرى التي تطعم نفقاتها قرية بأكملها في ريف مصر أو تشفى مئات المرضى على قارعة الطريق وعلى أبواب المستشفيات العامة.

والطبقات الدنيا تدمن تعويضاً عما هي فيه من مآسي الذل وهوان الفقر، نسياناً للهموم، وتفريجاً للكروب. يجوع الفقير ويدمن، ففي الأدمان نسيان لآلام الفقر وهموم الضنك. الأدمان هنا مشاركة اجتماعية وتقوية لأواصر المحبة والألفة بين الطبقات المحرومة. ويبدو ذلك من تحليل الألفاظ الشائعة التي تستعملها هذه الطبقة في المخاطبة مثل «الجدع»، «المعلم»، ... الخ وكذلك تحليل قيمها في الشرف والولاء والصداقة والتضحية.

والطبقة المتوسطة، الأفندية، موظفون ومبدعون وفنانون وأدباء، لأن الأدمان وسيلة مصطنعة لأثارة الخيال وضروري للأبداع الفني والاستغراق في عالم الخلق والأبداع. الأدمان جزء من الحياة الاجتماعية وأحد عناصر مقهى الأدباء وندوة الفنانين، وجلسات صفقات الأفلام وعقود الغناء. الأدمان هنا شرط الحياة الفنية الرقيقة وأحد وسائل الأصهار الذوقي.

فإذا كان الأدمان في الطبقة العليا تعبيراً عن نغمة الانتصار، ولذة الرفعة، ومظهر العظمة فإنه في الطبقة الدنيا تعبير عن اليأس والحرمان، وفي الطبقة الوسطى أحد مظاهر الأحباط العام. الأدمان هنا مثل الانتحار الفلسفي تعبيراً عن الأشباع في الطبقة العليا والحرمان في الطبقة الدنيا والكبت في الطبقة المتوسطة. لذلك ازدوج الأدمان بحالة الأنبساط لدى الطبقتين العليا والدنيا وبحالة الأكتئاب النفسي في الطبقة الوسطى. فكثرت حوادث الموت بالقلب لدى الفنانين والأدباء وكأن الأغراق في الأبداع والأدمان لم يكن طوقاً كافياً للنجاة.

خامساً: أسباب الإدمان

وإذا كان الأدمان الأعمق هو الأدمان المعنوي وليس الأدمان الحسي، غياب الوعي الاجتماعي الدائم وليس فقط غياب الوعي الفردي المؤقت فإن أسبابه تكمن وراء القهر السياسي الذي يتولد عنه الأحساس بالاحباط العام وسد كل الطرق والمنافذ والانتهاء إلى العدمية المطلقة.

والقهر على أنواع. القهر السياسى الذى يتمثل فى تقبل نظام سياسى لم يختره الإنسان بمحض إرادته بالرغم من الاستفتاءات الشعبية والانتخابات العامة للمجالس النيابية التى تدور فى جو من السلبية العامة والفتور بل والنفور. فإذا تحمس البعض واجه التزوير. فالنظم السياسية أما ملكية وراثية أم انقلابية عسكرية فى البداية حتى وأن أضفت على نفسها طابع الشرعية، شرعية البيعة للملك وشرعية النضال الوطنى للزعيم القائد الخالد. زعيم واحد، حزب واحد، رأى واحد، والباقى خونة كفرة مارقون.

والقهر الاقتصادى يتمثل فى غلاء الأسعار كل يوم دون ما تمهيد أو اعداد أو مبرر ألا جشع الربح، وغياب سيطرة الدولة على الأسعار، وزيادة معدلات التضخم، وانخفاض المرتبات والأجور، وضغوط البنك الدولى لرفع الدعم عن المواد الغذائية لكافة طبقات الشعب وأصحاب الدخول المحدودة، والحديث عن الديون الخارجية كل يوم وعن مدخرات المصريين فى الخارج التى تعادل هذه الديون أو تفوق، والمليونيرات الجدد الذين بلغوا مئات الآلاف، وأزمات الأسكان والمواصلات. كل ذلك يجعل المواطن يئن تحت قهر الحياة الاقتصادية، وهمه إيجاد لقمة العيش والسعى وراءها.

والقهر الاجتماعى يتمثل فى نظم قانونية وتعليمية وأعراف يدرك المواطن أضرارها ولا يستطيع لها دفعاً. يتغير القانون كل يوم طبقاً لجماعات الضغط ومصالحها المتغيرة. وتعقد اللجان لتطوير التعليم والدروس الخصوصية وتجارة الكتب المدرسية فى ازدهار. وتغلّب القهر على الأعراف والقيم الاجتماعية الثابتة، فقتل الولد أباه، وحرقت البنت أمها، وذبحت الزوجة زوجها، وطرد الأخ أخاه من سكن الوالدين، وأنهار المنزل والسكان بلا مأوى، وشحت المياه فى الأدوار العليا، وطفحت المجارى فى الطرقات، وأصبح هم المصرى قضاء حاجات البدن أولاً.

والقهر الثقافى والأعلامى قائم من الصباح حتى المساء من خلال مجموعة من الأقلام تقوم بتوجيه الرأى العام ومجموعة من البرامج توجه فكر المواطن. انعدمت الثقافة الحرة ألا من خلال الجمعيات الأدبية الخاصة وأحزاب المعارضة المحاصرة وسماع الأذاعات الأجنبية بعد أن غاب عن الأعلام المحلى عنصر الصدق. وعدنا كما بدأنا نقرأ «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» للكواكبى، ونرنو إلى مشروع الأفغانى من جديد: الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل. وخيم شبح وزير الداخلية على كل أسرة وفى كل مؤسسة مستقلة. وكاد العصر يصبح عصر الشرطة وأجهزة الأمن لولا القضاء.

سادساً: علاج الإدمان

وبالرغم من أن الأدمان كارثة وطنية ألا أنه ليس مستحيل العلاج. فليس بالشرطة وحدها يحيا الأنسان، ولا بسن قوانين الأعدام للمدمنين يمكن القضاء على الأدمان وألا لظلمنا المواطن مرتين.هيئنا له أسباب الأدمان ثم جعلناه وحده يتحمل نتائجه. ولا بالوعظ الدينى أو الطبى يمكن أعادة توجيه المدمنين إلى حسن السير والسلوك. ولا بالحملات الأعلامية التى أصبحت تجارة وهواية خاصة وأن الأعلام هو أحد أسباب الأدمان. والداء لا يكون دواء.

أنما يكون علاج الأدمان بالقضاء على الأسباب التى منها نشأ، وبها تكوّن،وفيها ازدهر وترسخ. وأولها الوعى القومى والنضال الوطنى وعودة المواطن إلى أرضه وولائه لأمته واختياره لنظامه السياسى وأحساسه بأن الدولة له وبأنه للدولة. هذا الانتماء والتوحد مع الوطن هو الذى يخرج المواطن من الهجرة إلى الداخل إلى الخروج إلى سطح الأرض، يعمل ويناضل، يقاوم ويصارع، ينتصر ويزهو. يخرج من الغرزة والزاوية والخلية السرية والعمل فى الخفاء إلى العالم المفتوح كى يعمل فى وضح النهار. فالوطنية ليست جريمة، وتغيير الواقع ليس تهمة، والحرص على الصالح العام ليس كفراً. حب الأوطان هو البديل عن الأدمان.

ولا يتأتى ذلك بجهد فردى خالص. أنما يقوى جهد الفرد بالانتساب إلى مشروع قومى عام تقوم بصياغته الدولة، وتجند له المواطنين كما حدث فى ثورة ١٩١٩ وفى ثورة ١٩٥٢ وهى فى أوج انتصاراتها. المشروع القومى الذى يحدده الجيل والذى يعبر عن أمانيه الوطنية كفيل بشحذ قوى النفس وتفريغ طاقات الشباب فى عمل وطنى خلاق. اليوم خمر وغداً أمر. فمصر جندها خير أجناد الأرض، وشعبها مرابط إلى يوم القيامة. مصر صاحبة قضية. تخبو إذا غابت وتصحو إذا حضرت، مصر المحروسة أم الدنيا. وما زال المشروع القومى الحديث لم يتحقق، الاستقلال الوطنى اقتصادياً وسياسياً وثقافياً وعلمياً وحضارياً وما يتضمنه من وحدة وحرية وعدالة اجتماعية وتنمية قومية وحفاظ على الهوية وحشد لطاقات الأمة.

ثم تأتى الحريات العامة لتفجير الطاقات المكبوتة، وأطلاق القوى الحبيسة. فلم الهجرة إلى الداخل والخارج ينادى بالانعتاق؟ ليس التغيير أمراً ميؤوساً منه كما كان الحال أبان نشأة التصوف بل قابل للتحقق. شهداؤه يلهبون خيال الأمة بقدر ما يستهوى الأدمان الشباب. أنما هى اليقظة والصحوة والانتباه. كلما زاد القهر زادت الهجرة إلى الداخل.

وكلما بدأ التحرر تحولت الهجرة من الداخل إلى الوطن. أن أدمان المخدرات أو الدين أو الجنس أو الكرة أو الغناء الهابط يسهل القضاء عليه بإيجاد البديل القوى وهو المقاومة والتضحية والشهادة فى مشروع جدى لكل الناس، مناصرة الانتفاضة، غزو الصحراء، الاكتفاء الذاتى للقمح، محو الأمية، نظافة الطرقات، أعادة بناء الأحياء الشعبية، أعادة توزيع الدخل القومى، اعداد المجتمع المجاهد، تحقيق الحلم المجهض.

أن التحقق الذاتى لقادر على تغيير حلة الاحباط التى تصيب المدمنين. كما أن النجاح النسبى التدريجى لتحقيق المشروع القومى على مراحل لقادر على تحويل الشباب من حالة اليأس إلى الأمل الملموس. أن التاريخ ليعيد نفسه. فقد ارتبطت ظاهرة الحشيش بالمعارضة السياسية. وكان الحشاشون فى الماضى أحدى فرق الأمة. ويبدو ذلك فى جيلنا فى النكات الشعبية التى يطلقها المساطيل وهم فى ذروة الوجد والهيام والغياب عن الوعى وكشف اللاوعى. أن التفجير تحت الأرض، الهجرة إلى الداخل، لقادر أن يتم فوق الأرض، الهجرة إلى الوطن.

ولكن السؤال: متى يكون الجلاد هو المنقذ؟ ومتى يكون القاهر هو المحرر؟ ويظل الأمل هو أن العبد مهما طالت عبوديته فإنه يصبح يوماً سيداً.

٣ - دفاعاً عن المثقفين

في معرض القاهرة الدولى للكتاب الذى أصبح منبراً للحوار الحر الديموقراطى بين مختلف التيارات والأتجاهات الفكرية والسياسية فى مصر حول أكثر القضايا الحاحاً، الموقف من التراث، الدولة الدينية والدولة العلمانية، حرب الخليج، النظام العالمى الجديد، مؤتمر السلام وبأسلوب المناظرة الذى يسمح للرأى والرأى الآخر دون تكفير أو تخوين، ولمناقشة آخر ما صدر من كتب، وفى المقهى الثقافى، والأمسيات الشعرية التى تذكرنا بأسواق العرب القديمة ووسط ملايين من الكتب، نافذتنا على أنفسنا وعلى العالم المحيط بنا يجرى اللقاء السنوى بين الرئيس وجمع من الصحفيين والكتاب والأدباء والمثقفين فى حوار مفتوح، يتعرف فيه الرئيس على هموم المثقفين وما يشغل بال الناس، ويعرف المثقفون والناس كيف يفكر الرئيس وما هى رؤيته لمشاكلهم وحله لهمومهم.

والحاضرون للحوار جمع اختارته الدولة نفسها وكأن الدولة تحاور نفسها، وأن الغالبية العظمى من هذا الجمع له مواقع مؤثرة فى الدولة، فإذا كان هناك نقد من الدولة لهذا الجمع فإنه نقد الدولة لنفسها ولمن اختارتهم من الرجال. لم يأت هذا الجمع ممثلاً للمثقفين بانتخاب حر مباشر حتى يمكن تعميم الحكم على جميع المثقفين نتيجة لما دار من حوار بين الرئيس وبينهم بل تنطبق الأحكام على هذا الجمع بالذات الذى اختارته الدولة حتى تسمع ما تحب سماعه أو يهمش على ما تحب فى حدود.

ومن هو المثقف؟ هل هو الصحفى، صحفى الحكومة أم صحفى المعارضة؟ هل هو الأديب أو الكاتب العضو باتحاد الكتاب أم الأديب الشاب والكاتب الحر؟ هل هو الحاصل على جائزة نوبل فى الأدب أم الأديب الشاب الذى مازال يبحث له عن موقع وعن مكان للنشر؟ هل هو المتعلم الحاصل على أعلى الشهادات الجامعية أم الشاعر العامى الذى يتمتع ببداهة ابن البلد وبالحس الشعبى؟

وهل ما دار بين الرئيس وهذا الجمع الذى استغرق ثلاث ساعات قد تمت أذاعته بالكامل حتى يحكم الناس على مضمون الحوار أم أنه قد تم اختيار فقرات بعينها أرادت أجهزة الأعلام الواقعة تحت سيطرة الدولة إبرازها والأعلان عنها حتى ولو استغرق محاور واحد له الحظوة لدى الدولة كل دقائق الحوار التى أذيعت فى نشرة الأخبار أو فى البرنامج

الأهالي ١٥/ ١/ ١٩٩٢

الخاص عن افتتاح المعرض الذى استغرق جولة الرئيس فيه طول الوقت ولم يأت الحوار ألا كخاتمة على هامش الزيارة؟ أما المحاورون الآخرون الذين لا ترضى عنهم أجهزة الأعلام فيظهرون فى ثوان معدودات بالاسم والصورة دون سماع للحوار. وليس هذا غريباً على الأعلام. فقد فعل أكثر من ذلك فى حرب الخليج الثانية.

فهل بعد ذلك يمكن تعميم الحكم على المثقفين بأنهم كانوا نرجسيين لا يخرجون عن ذواتهم، ولا يرون أبعد من أنوفهم، ولا يتناولون ألا توافه الأمور، قطار الصعيد، أعادة طلاء محطة مما يجوز الحديث فيه مع وزراء الخدمات وليس مع الرئيس؟ وهل نقص الخدمات، وكوارث الأهمال، ترعة النوبارية، وغرق العبارة مما لا يجوز التعرض له أمام الرئيس الذى يعطى بتوجيهاته فى كل شىء، وينتظرها وزراء الخدمات حتى يقومون بتنفيذها، وهم أهل الأختصاص، بما فى ذلك الملابس الجاهزة، وأسعارها، وألوانها، وطرق وأماكن عرضها؟ وماذا عن الحوار حول الرقابة والمصادرة وتقديم مؤلف وناشر وموزع إلى محكمة أمن الدولة العليا؟ إلى هذا الحد وصل أمن الدولة العليا، أن يهتز بسبب رواية خيالية؟ وماذا عن مئات الجواسيس الأسرائيليين والأمريكيين تحت غطاء السياحة أو البحث العلمى فى مصر؟ بل أن البعض الذى طالب بالحد من الديموقراطية لأن ديموقراطيتنا قد بلغت الكمال ووصلت الذروة وأن المزيد منها قد ينقلب إلى فوضى والذى طعن فى نتيجة انتخابات الجزائر باسم الديموقراطية ولم يقبل نتائجها الديموقراطية وبصرف النظر عن هذا الموقف المغلوط اللاشعبى الذى يستعدى الرئيس على الهامش الديموقراطى الذى لدينا محذراً من المزيد منه حديثه فى موضوع عام يهم شعب مصر والأمة العربية. وإذا كان فريق من هذا الجمع قد بدا نرجسياً ذاتياً لا يتحدث ألا فى القضايا الجزئية الشخصية فأين الفريق الوطنى الذى لا يتحدث ألا فى القضايا العامة ومصالح الناس؟ وقد كان حاضراً. آثر البعض منه الصمت، والاكتفاء بالمعايرة والنقد. وماذا يفيد النعى والبكاء بعد فوات الأوان؟

وإلى متى سيأخذ رؤساء مصبر هذا الانطباع عن مثقفى مصر وهم الذين أختاروهم بأيديهم؟ وإلى متى يظل هذا الاتهام لمثقفى مصر بالنرجسية والوصولية والانتهازية والتعايشية والارتزاق منذ بداية ثورة يوليو وتفضيل أهل الثقة على أهل الخبرة حتى نهايتها واتهام المثقفين بالنرجسية وقصر النظر؟ وماذا عن صمود مثقفى مصر دفاعاً عن حرية الفكر والتعبير فى الفترة الناصرية، وفى الوقوف أما التطبيع وضد التبعية وضد الانفتاح وضد القطيعة مع العرب مما أدى إلى وضع آلاف منهم فى السجون وطرد مئات آخرين فى ليلة واحدة من أجهزة الأعلام والجامعات فى ليلة واحدة فى مذبحة سبتمبر ١٩٨١؟ أليس قضاة مصر المدافعون عن الحريات العامة بأحكامهم بالأفراج عن المعتقلين من المثقفين أولى بهم من اعلاميى الدولة؟

لقد كنت فى صراع بين حضور لجنة الدراسات العليا بالجامعة لمناقشة خطط الرسائل العلمية للماجستير والدكتوراه وبين حضور هذا الجمع من المثقفين للحوار مع الرئيس لوسنحت الظروف، فى نفس اليوم وفى نفس الساعة وفى مكانين متباعدين، بين الجيزة ومدينة نصر، صراع بين مسؤولية العالم وواجب المواطن. كان بين يدى أكثر من خمسة وثلاثين خطة لشباب مصر لمراجعتها ونقدها وتعديلها قبل الشروع فيها على مدى خمس سنوات من أجل تقدم البحث العلمى. وكان علّى أن أساهم فى الحوار مع الرئيس فلعله يأتى بخير كما أتى من حوار علنى سابق مع المشير عامر فى فرنسا فى ١٩٦٥ ومع الرئيس عبد الناصر فى مؤتمر المبعوثين فى الأسكندرية فى صيف ١٩٦٦، واصفاً مع ممثلى طلاب مصر الدارسين فى الخارج الأوضاع التى أدت بمصر إلى هزيمة ١٩٦٧. واخترت الأبقى، رسالة العالم تاركاً واجب المواطن لفرصة أخرى. الأيام قادمة، والحوادث تتلاحق، والأزمات تتفاقم، ونظم قديمة تتهاوى، ونظم جديدة تقوم.

وأحساساً بالتبعة ودون انتظار وبعد نقد حوار المثقفين مع الرئيس الأسبوع الماضى (أفتتاحية المصور) تخيلت نفسى وقد أخذت الخيار الثانى، الحوار مع الرئيس كمثقف مع المثقفين، وتفضيل واجب المواطن على مسؤولية العالم وسألت:

سيادة الرئيس:

أن ما فى قلب كل مواطن وعلى لسان كل مثقف، وما يتندر به الناس فى جلساتهم الخاصة والعامة ثلاثة تساؤلات رئيسية لم تجد لها أجابات حتى الآن. الأول على الصعيد الدولى. يشعر الجميع بأن مصر منذ عدة سنوات تقف «محلك سر»، لا تتغير، ثابتة فى مكانها سياسياً بالرغم من التغييرات الجذرية فى بنية المجتمع حتى أصبحت السياسة فى جانب والاجتماع فى جانب آخر. وبالرغم من سرعة التغيرات وتلاحقها على مستوى العالم منذ انهيار الأنظمة الاشتراكية فى أوروبا الشرقية وأعادة توحيد ألمانيا حتى تفكك الاتحاد السوڤيتى ذاته فإن مصر لا تتحرك سياسياً أو شعبياً. ربما تتحرك على مستوى رجال الدولة والعلاقات العامة بين الدول مثل أرسال كبار موظفى الخارجية إلى دول الكومنولث الجديد أو دعوة رؤساء الجمهوريات الأسلامية الآسيوية إلى مصر ولكنها لا تتحرك على مستوى المؤسسات والخبراء والشعوب. كيف تحدد مصر علاقاتها الدولية فى نظام عالم جديد يتشكل يوماً بعد يوم؟ وفى حين أن إسرائيل لها ستون مكتباً فى دول الكومنولث فإن العالم العربى، ومصر الشقيقة الكبرى، ليس له إلا وفد دائم مقيم فى أحد الفنادق. لم تغليب المصلحة القطرية الضيقة قصيرة النظر على المصلحة القومية على المدى الطويل،

والنظر إلى مصر أولاً دون الأخذ فى الأعتبار محيطها العربى والأسلامى والدولى المتغير؟ أن الراعى لمصلحة مصر هو الراعى لدوائرها الثلاثة التى حددتها الثورة المصرية منذ البداية، العربية والأفريقية والأسلامية. ولماذا لا يعاد صياغة القومية العربية والمصلحة العربية العامة من جديد وأعتبار العالم الأسلامى المحيط بها، إيران وتركيا والجمهوريات الأسلامية ، امتداداً وظهيراً ورصيداً لها بدلاً من حرب العراق وإيران، وصراع مصر وإيران حول أمن الخليج، وبدلاً من خروج الطائرات الأمريكية من القواعد التركية لضرب العراق، وامداد تركيا إسرائيل بالمياه وقطعها عن سوريا؟ لماذا لا يتم التحرك سريعاً نحو أحلاف جدد للأمة العربية بعد فقدان الحليف الاشتراكى التقليدى، ووهم تحويل العدو الأمريكى القديم إلى صديق جديد، وامتداد المصالح العربية إلى اليابان والصين ومجموع دول الشرق؟

والثانى على الصعيد العربى. لماذا الاستمرار فى أذلال العراق، وتجويع شعب العراق؟ لقد تحررت الكويت، وتم تدمير العراق لخمسين عام قادم، وتحققت الأهداف الأمريكية باحتلال الخليج والسيطرة على منابع النفط للتحكم فى أوروبا الموحدة وفى صناعات اليابان وهدف إسرائيل فى تدمير القوة العسكرية العراقية. وأصبح أعلان دمشق حبراً على ورق. لم الاستمرار فى أدانة العراق فى كل اجتماعات الجامعة العربية وأخيراً فى المؤتمر الأسلامى بداكار؟ لقد أخطأ العراق مرتين، مرة فى حربه ضد إيران وأيدناه درءاً لخطر الثورة الأسلامية على الأنظمة العربية، ومرة فى حربه ضد الكويت ووقفنا ضده تنفيذاً لرغبة أمريكا، وهو معتد فى كلتا الحالتين. فكلنا بمعيارين مرة فى إيران ومرة فى الكويت كما تكيل أمريكا بمكيالين مرة فى الخليج ومرة فى فلسطين. لم الاستمرار فى تجويع العراق باسم الجامعة العربية أو باسم المجتمع الدولى الممثل فى الأمم المتحدة وبتوجيه من أمريكا وقد تم تدمير قواته التى كانت رصيداً لنا فى معركة العرب الرئيسية فى فلسطين؟ ألا تستطيع مصر أن تلئم الجراح، وتأخذ بيد العراق الجريح، فأذلال العراق أذلال للعرب، وتركيع العراق تركيع للعرب؟ تلك كانت سياسة مصر فى أوائل الثمانينات عندما أعادت إلى الصف العربى وحدته بعد كامب دافيد. فلماذا لا تعيدها من جديد فى أوائل التسعينات بعد حرى الخليج الثانية تقوية لمفاوضات السلام لا سترداد حقوق شعب فلسطين؟

والثالث على الصعيد الوطنى، يشعر الناس أن أرادة مصر مرتهنة، وأن قرارها السياسى من حيث استقلاله أقل بكثير مما عهدنا فى الستينات خاصة بعد حرب الخليج الثانية ومؤتمر القاهرة الذى أعطى الشرعية للتدخل الأمريكى. وقد حيت جماهير شعب مصر رفض مصر الانصياع لرغبة أمريكا للعدوان على ليبيا تذرعاً بحادثة الطائرتين الأمريكية والفرنسية حتى

تخمد أصوات العرب المستقلة، العراق أولاً، وسوريا ثانياً، وليبيا ثالثاً، والجزائر رابعاً، واليمن خامساً، وفلسطين دائماً وحتى يصبح للقرار السياسى فى مصر درجة أكبر من الاستقلال، وهامشاً أوسع للمناورة.

وعلى الصعيد الداخلى تئن الناس تحت وطأة الغلاء، ونقص الدخول، واستشراء الفساد والرشوة، وتفكك المجتمع من الداخل، وانتشار المخدرات، وضياع أموال الناس فى شركات توظيف الأموال أو أفلاس البنوك أو تهريبها إلى الخارج عبر البنوك الأجنبية وشركات الصيارفة، والكوارث فى المصارف والعبارات، ونقص الخدمات، وعجز المجلسيين النيابيين أن يعبرا عن مصالح الناس. أن الكل يعلم أن الحزب الحاكم الذى يسود أجهزة الدولة ومؤسساتها لا وجود له فى الشارع المصرى. فلماذا لا يعاد ترتيب البيت من الداخل والاعتماد على قوى الشعب الفعلية والاتجاهات الرئيسية التى تتحكم فى الشارع السياسى، الأسلاميين والناصريين والليبراليين والماركسيين، فى انتخابات حرة ديموقراطية حتى يتكون مجلس نيابى قادر على تحمل المسؤولية مع حكومة وحدة وطنية مسؤولة أمام المجلس عن اتخاذ القرارات فى الغنى والفقر وفى الحرب والسلام؟ لم الاستمرار فى هذا الفراغ السياسى الذى لا يستطيع تضخم جهاز الدولة أن يملأه أو شعبية رئيس بوقته ومسؤولياته أن يباشر كل شيء بنفسه؟ متى تدرك الدولة أن الحفاظ على أمنها لا يتم عن طريق أجهزة الأمن بل عن طريق الحكم الشعبى الديموقراطى الذى يأخذ فيه الشعب مصيره بيده دون وصاية عليه من أحد، فى السلطة أو فى المعارضة؟ إلى متى تظل القوى الرئيسية فى البلاد مهمشة كالناصريين أو مطاردة من أجهزة الأمن كالاسلاميين والماركسيين أو مستوعبة داخل النظام، فلا فرق بين حكم الباشوات والأقطاع قبل الثورة وحكم يمين ثورة يوليو منذ السبعينات وفى الثمانينات؟

هذا خطاب مفتوح إلى السيد الرئيس ينتظر الأجابة الحاقاً بحوار المثقفين فى معرض الكتاب. وليعلم أن الشعب معه كشخص له شرعية ثورة يوليو وله رصيد وطنى من ضربة الطيران فى حرب أكتوبر.

ولماذا يكتفى بدور القاذفة Bomber دون أن يجرب مرة واحدة دور المقاتلة Fighter؟ لا يضير التغير الاستقرار فى شيء. فالاستقرار بلا تغير سرعان ما يتهاوى بفعل المياه الجوفية. والأفضل أن تظهر فوق السطح فى قنوات شرعية حتى تستقر الأرض على أن تظل حبيسة الأعماق تتفجر كلما حانت الفرصة فتتهاوى الأرض.

فهل يجيب الرئيس على أسئلة فاتت فى حوار المثقفين؟

٤ - ثقافة الفقر وفقر الثقافة

ثالوث تقليدى قبيل الثورة المصرية وبعدها كان يحفظه الصغار لرؤية مشاكل مصر: الفقر والجهل والمرض، ومازال هذا الثالوث وارداً يتشكل فى ثالوث آخر نظراً لارتفاع نسبة التعليم وقلة معدل الوفيات مثل الفقر والبطالة والتفكك الاجتماعى نظراً لاستمرار الفقر أو زيادته، وظهور البطالة خاصة عند الخريجين الجامعيين، وضعف الترابط الاجتماعى الذى كان أحد سمات الأسرة والمجتمع المصرى نظراً لظروف الهجرة.

وقد تم تحديد الفقر اقتصادياً، متوسط الدخل القومى فى السنة من الناتج القومى. بناء على مفهوم عدالة التوزيع فى بداية الثورة المصرية والثورات العربية التالية تحت ضغط الجماهير المحرومة خاصة فى الريف وسوء توزيع الدخل القومى حتى كان ٥و٪ يمتلك ٩٥٪ من الأراضى الزراعية، بالأضافة إلى رفع مستوى المعيشة ونسبة الاستهلاك. ونظراً للزيادة المطردة فى عدد السكان التى تتجاوز معدل التنمية فقد ازداد الفقر. وبعد سياسات الانفتاح الاقتصادى، واقتصاديات السوق، وتأسيس البنوك الأجنبية، وأولوية القطاع الخاص، وارتفاع الأسعار، وزيادة معدل التضخم فقد ازداد الفقير فقراً والغنى غنى. وبالرغم من التوسع الزراعى أفقياً ورأسياً ألا أن ضيق مساحة الأرض المنزرعة حول أودية الأنهار فى محيط من الصحارى الشاسعة ونقص الموارد المائية أصبح من الضرورى التحول من الزراعة إلى الصناعة حتى يزيد الانتاج، ويرتفع معدل الدخل القومى ابتداء من الصناعات التحويلية إلى الصناعة الثقيلة .

وذلك يتطلب أعادة بناء الثقافة حتى تكون العامل الأول فى التنمية. إذ لا يمكن مواجهة ثقافة الفقر بفقر الثقافة. فتتحول الطبيعة من مفهوم سلبى إلى مفهوم إيجابى، من لا قيمة إلى قيمة، وأن الأنسان ليس عابر سبيل فيها بل سيد عليها ومنتج فيها، وأنها باقية وغنية وتزداد ثراء كل يوم، لا تتناقص إلى فناء بل تتزايد إلى بقاء. والأرض ليست صفراء، هشيماً تذروه الرياح بل أرضاً خضراء ينزل عليها الماء فتهتز وتربو وتنبت من كل زوج بهيج، تسر الناظرين ومنها تأكل الأنعام. وتتحول قيم الزراعة إلى قيم الصناعة، من انتظار المحصول إلى العمل فى الوقت، والتآزر الزمانى، ومن الأرض المعطاة إلى المصنع المنتج، ومن النظام الطبيعى للدورات الزراعية إلى تنظيم العمل.

نشرة منتدي الشباب العربي، القاهرة ١٩٩٤

كما تم تحديد البطالة أحصائياً بنسبة الخريجين الذين لا يعملون، زيادة عدد العاملين على فرص العمل المتاحة. كان من الطبيعى فى بداية الثورة المصرية والثورات العربية التزام الدولة بتوظيف الخريجين التزاماً اجتماعياً وفى مرحلة تأسيس القطاع العام. فزادت نسبة العاملين عن إمكانية استيعاب فرص العمل. وقل الانتاج، وظهرت البطالة المقنعة. وانتشرت مظاهر الكسب السريع فى الداخل عن طريق المضاربات والعمولات أو بالهجرة إلى دول النفط من عمال التراحيل أو إلى الدول الغربية من المثقفين، هجرة العقول أو عن طريق إيجاد أعمال أضافية موازية، ضباط الجيش بالنهار وسائقو التاكسى فى الليل، موظفون فى الصباح وعمال وباعة فى المساء.

والحقيقة أنه لا يمكن القضاء جذرياً على البطالة ألا يالتحول من ثقافة البطالة إلى بطالة الثقافة. فالقيم الموروثة تعطى الأولوية للعمل النظرى على العمل اليدوى، وللأفندى على العامل، وللمدير على المنتج، وللياقة البيضاء على الياقة الزرقاء. والرزق مقدر سلفاً. فما من دابة ألا وعلى الله رزقها. والله لم يخلق الأفواه لينساها. أن أعادة بناء ثقافة البطالة إلى ثقافة العمل من أجل خلق قيم العمل والأنتاج والسعى والكدح يساعد على القضاء على القيم السلبية الموروثة تجاة العمل حتى يصبح العمل مرادفاً للحياة.

وقد نشأت ظاهرة التفكك الأجتماعى تحت ضغط الفقر والبطالة، بالهجرة، هجرة الآباء والأبناء، وعمالة المرأة خارج المنزل للسعى وراء رزق الصغار بعد أن هاجر الرجال. وباشتداد أزمة الإسكان وضيق ذات اليد والبحث عن الحلول الفردية نظر الغياب الحلول العامة ازدادت معدلات الجريمة. الزوجة تقتل زوجها، والأبن يقتل أمه، والأخ يطرد أخيه. وضاعت أهم قيم الترابط الاجتماعى مثل الأسرة والأمة.

أن التفكك الاجتماعى لا يمكن مواجهته ألا بثقافة الترابط الاجتماعى، العروة الوثقى التى لا أنفصام لها، «أشداء على الكفار، رحماء بينهم»، والعمل المشترك لقضية عامة يبلورها المشروع القومى. ويظهر ذلك من أعماق الثقافة فى لحظات التحدى والخطر مثل حرب أكتوبر ١٩٧٣، والزلزال فى ١٩٩٣، والسيول فى ١٩٩٤.

أن ثقافة الجماهير هى المنبع الرئيسى للثقافة السياسية. كما أن أعادة بنائها هو الطريق إلى تكوين ايديولوجية سياسية قادرة على تجنيد الجماهير والقضاء معاً على ثقافة الفقر وفقر الثقافة.

٥ - حصاد التنوير

يفرض موضوع التنوير نفسه هذه الأيام بشدة على الفكر العربي، ربما حنيناً إلى الماضي القريب وحسرة عليه، بعد أن سادت السلفية، وعم الفكر الديني المحافظ، وهرب الناس من حاضرهم إلى ماضيهم، يجدون فيه العوض والعزاء عن مآسي الحاضر، والعجز عن مواجهتها، وربما لفقر في ابداعنا، واستئنافنا مسيرة التنوير منذ فجر النهضة العربية الحديثة. فأين الأفغاني وأديب اسحق وعبد الله النديم في فكرنا الأصلاحي الآن؟ وأين الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد لطفي السيد وطه حسين في فكرنا الليبرالي اليوم؟ وأين شبلي شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف في فكرنا العلمي الراهن؟

ليست المسؤولية على جيلنا وحده بل هي مسؤولية ظروف سياسية واجتماعية موضوعية مرت بها الأجيال التالية أدت إلى كبوة الأصلاح، وأنحسار التنوير، وردة الفكر العلمي.

لقد صاغ الأفغاني المشروع الأصلاحي: الإسلام في مواجهة الأستعمار في الخارج والقهر في الداخل. وبعد فشل الثورة العرابية التي قامت بناء على تعاليمه في ١٨٨٢ هبط الأصلاح إلى النصف عند محمد عبده الذي رفض أسلوب الانقلابات والثورات السياسية، وفضّل أسلوب التربية وأصلاح اللغة العربية والمحاكم الشرعية. ولما قامت الثورة الكمالية في تركيا اعتماداً على القومية الطورانية وتقليد الغرب كما بدت في جمعيات الأتحاد والترقي وتركيا الفتاة هبط الأصلاح إلى النصف مرة أخرى عند رشيد رضا الذي ارتد سلفياً. فالفعل يولد رد الفعل، والنقيض ينتهي إلى النقيض، والتطرف يؤدي إلى تطرف مضاد. ثم حاول حسن البنا، تلميذ رشيد رضا في دار العلوم في ١٩٣٥ إعادة الحياة من جديد إلى الحركة الأصلاحية، بإسلام بسيط في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل كما كان الحال أيام الأفغاني ولكنه استشهد في ١٩٤٩ . واصطدم الأخوان مع الثورة، واستشهد عبد القادرة عودة في ١٩٥٤ .

ثم استشهد سيد قطب في ١٩٦٥ . عندئذ خرج إسلام جديد من بين جدران السجون، غاضب ثائر، يريد الانتقام والأخذ بالثأر. ومازال القاتل موجوداً، الليبرالية مرة قبل ١٩٥٢ ، والقومية أو الناصرية مرة أخرى بعد ١٩٥٢ .

وقد حدث نفس الشيء بالنسبة للتيار الليبرالي الذي أسسه رفاعة رافع الطهطاوي في مصر وخير الدين التونسي في تونس، الإسلام المستنير القائم على أفكار الحرية والأخاء والمساواة. دعا إلى النظم البرلمانية والتعددية الحزبية والدستور وحرية الرأي وتعليم البنات أسوة بالبنين. ووجد في الشرطة La charte الفرنسية مبادىء الشريعة الإسلامية لأنها تقوم على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، أحد أصول المعتزلة الخمسة. ووحد بين الصناعة والعمران. «فليكن هذا الوطن مكاناً لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع».

ثم استمر على مبارك فى نفس التيار مزاوجاً بين تراث الأنا وتراث الآخر. وأسس دار العلوم، ودار الكتب المصرية، ومدارس رياض الأطفال. وأعاد تخطيط البلاد فى «الخطط التوفيقية». وكما استعمل الطهطاوى المرآة المزدوجة لرؤية الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا فى «تخليص الأبريز» فعل ذلك أيضاً على مبارك فى رواية «علم الدين»، الأول مع فرنسا، والثانى مع انجلترا.

ثم ضاع التوازن الدقيق بين الموروث والوافد عند أحمد لطفى السيد بتأصيله الحرية والديموقراطية كحاجة للعصر عند اليونان وليس فى الإسلام، ثم عند طه حسين عندما زاد الوافد على حساب الموروث فى «مستقبل الثقافة فى مصر»إذ جعل ثقافة مصر جزءاً من الثقافة الغربية منفصلة عن الثقافة الإسلامية فى الشرق، فى فارس والهند. فازداد التغريب. ثم حدث رد الفعل عند العقاد بتغليب الموروث على الوافد والانتصار للثقافة الإسلامية على الثقافة الغربية.

ثم تحولت الليبرالية أخيراً عند حزب الوفد الجديد إلى علمانية صرفة لاصلة لها بالتراث أو حتى بالجوانب التنويرية فيه باسم الوحدة الوطنية. وأصبحت أساساً للأنفتاح الاقتصادى والتوجه الغربى والمعاداة للثورات العربية الحديثة.

وحدث نفس الشيء مرة ثالثة بالنسبة للتيار العلمى العلمانى عندما بين شبلى شميل أهمية نظرية التطور عند دارون، وأخذ التطور منظوراً عاماً للعلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد حاول تأصيلها فى القرآن الكريم بأكتشاف علوم العمران فيه. وكذلك حاول فرح أنطون تأصيل العقلانية العلمية والعلمانية فى فلسفة ابن رشد.

ثم أتى سلامة موسى ويعقوب صروف وانتصر للثقافة الغربية دون تأصيل للعلم والعقلانية فى التراث القديم. وبدا ذلك فى «هؤلاء علمونى» لسلامة موسى، ثلاثة وعشرون مفكراً غربياً، باستثناء غاندى، لا يوجد فيهم مفكر عربى مسلم أو مسيحى واحد علمه شيئاً! وما أكثر نصارى الشام قديماً وحديثاً: حنين بن اسحق، اسحق ابن حنين، يحيى بن عدس، ثابت بن قرة، متى بن يونس، قسطا بن لوقا من القدماء، وشبلى شميل، يعقوب صروف.نمر فارس، جرجى زيدان من المحدثين. ولا يكاد يذكر يعقوب صروف فى «المقتطف» ألا العلم الغربى، الحالة الراهنة للعلم دون أية إشارة إلى مساهمة العلماء العرب.

فلما أتى مصطفى محمود بعد هزيمة ١٩٦٧ وضرورة العودة إلى الله للنصر وترويج الساسة لمجتمع العلم والإيمان جاور العلم الإيمان. العلم من الغرب، والإيمان منا. ولما كنا نستطيع نقل العلم ولا يستطيع الغرب الملحد تبنى الإيمان كانت لنا نقطتان وللغرب نقطة واحدة. لنا الدنيا والآخرة وللغرب الدنيا وحدها. ولم يفترق العالم عن الشيخ الذى تصور أن الله سخر الغرب لنا كى تأخذ علمه وحرمه من الإيمان فنصرنا عليه مرتين!

وبالإضافة إلى ظاهرة الكبوة، أن النهايات غير البدايات، والنتائج غير المقدمات هناك

أيضاً ظاهرة الردة فى الفكر العربى المعاصر. وهى أن يبدأ مفكر فى تيار ثم ينتهى فى آخر حياته فى تيار آخر، انتقالاً من النقيض إلى النقيض. وعادة ما يكون التيار الذى بدأ به هو الوافد، والتيار الذى انتهى إليه هو الموروث. فإسماعيل مظهر مثلاً بدأ بالتيار العلمى العلمانى، وانتسب إلى نظرية التطور وفلسفة التنوير والأرتقاء مثل شبلى شميل وترجم «أصل الأنواع» لدارون. وطبق نظرية التطور على علوم اللغة والأدب. وفى أخر عام له كتب «الإسلام أبداً» كنوع من التوبة عما قضى فيه عمره وأفنى فيه حياته.

وخالد محمد خالد بدأ أصلاحياً ليبرالياً فى «من هنا نبدأ»، يؤكد باسم الدين على فصل الدين عن الدولة استئنافاً لما بدأه على عبد الرازق. واسترعى أنتباه القراء فى أوائل الخمسينات بدفاعه عن حريات الشعب فى المؤتمر القومى فى الستينات، ودخل فى خلاف مع عبد الناصر، وأستأنف كتاباته الليبرالية «كى لا تحرثوا فى البحر»، «الله والحرية»، «الله أو الطوفان»، «مواطنون لا رعايا»، «الديموقراطيةأبداً»، «الدين فى خدمة الشعب»، «أنه الإنسان»، «نحن البشر» وأخيراً كتب «الدين والدولة» يدعو فيها إلى الدولة الدينية التى رفضها من قبل و «صحابة حول الرسول» تاركاً العصر، وعائداً إلى الماضى، وكأن المفكر يتبع روح عصره، ليبرالية مصر قبل ١٩٥٢ ثم سلفية مصر منذ هزيمة ١٩٦٧.

ولا يوثق بما ينقل عن رواد النهضة من ردة فى أعترافاتهم الخاصة مثل ما ينسب إلى على عبد الرازق ما قاله فى آخر حياته، وأنكاره ما كتبه سلفاً فى «الإسلام وأصول الحكم»، وما ينسب إلى قاسم أمين فى أنكاره ما كتبه فى «تحرير المرأة» و «المرأة الجديدة». أنما يوثق بالنصوص المكتوبة لأثبات ظاهرة الردة عندما يكتب المفكر نصاً فى أول حياته فى تيار فكرى ثم نصاً ثانياً فى أواخر حياته فى تيار فكرى آخر.

وهناك ظاهرة ثالثة فى عصر النهضة العربية وهو استحالة الأنغلاق فى تيار واحد وضرورة الجمع بين تيارين أو أكثر. فخالد محمد خالد وقاسم أمين وعلى عبد الرازق أصلاحيون ليبراليون. ومحمد حسين هيكل «فى منزل الوحى» وطه حسين فى «على هامش السيرة» ليبراليون أصلاحيون. الفريق الأول يبدأ من الدين إلى الليبرالية، والفريق الثانى يؤصل الليبرالية فى الدبن. وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا ليبراليان علميان، ليبرالية فى المجتمع وعلمية فى النظر إلى الطبيعة. وهناك مفكرون يجمعون بين الإسلام والقومية، بين التيار الإصلاحى والفكر القومى مثل د. محمد أحمد خلف الله، د. محمد عمارة. وآخرون يجمعون بين الإسلام والاشتراكية مثل طه حسين فى المعذبون فى الأرض، وعبد الرحمن الشرقاوى فى «محمد رسول الحرية»، و«الحسين ثائراً» و«الحسين شهيداً» «وأئمة الفقة الأربعة». وهنا يبدو الإصلاح الدينى قاسماً مشتركاً بين معظم المفكرين المعاصرين والذى يعبر عن أختيار الأصل ثم يضاف العصر إليه سواء كان ليبرالياً أم قومياً أم اشتراكياً.

فإذا كانت هناك تيارات ثلاثة فى الفكر العربى المعاصر: الإصلاح الدينى، والليبرالى،

والعلمى العلمانى فهناك احتمالات أربعة للجمع بين تيارين أو ثلاثة فى آن واحد: الأصلاح والليبرالى وهو الأغلب (الأفغانى، محمد عبده، قاسم أمن، على عبد الرزاق، طه حسين، هيكل، العقاد)، والليبرالى العلمى (شبلى شميل، فرح أنطون، يعقوب صروف، سلامة موسى، زكى نجيب محمود، فؤاد زكريا)، وأصلاحى علمى وهو الأقل (طنطاوى جوهرى، مصطفى محمود). وقد يكون مشروع «التراث والتجديد» لنا هو الذى يجمع بين الأصلاح والليبرالية والعلمية فى آن واحد.

وهناك ظاهرة رابعة حددت النهضة العربية الحديثة، هى اعتبار الغرب نمطاً للتحديث، الغرب الليبرالى أولاً والعلمى ثانياً. ومن ثم أصبحت الليبرالية هو القاسم المشترك بين التيارات الثلاثة: الأصلاحى والليبرالى والعلمى العلمانى. البداية مختلفة: الدين أو السياسة أو العلم ولكن النهاية واحدة، الغرب نمط للتحديث: النظم البرلمانية، التعددية الحزبية، حرية الصحافة، الملكية المقيدة، الدستور، تعليم البنات، العمران. هذه المماثلة المستحيلة هى التى أدت إلى أنهيار المشروع الليبرالى الحديث ونهوض السلفية المعاصرة لوارثته، تساعدها على ذلك الظروف السياسية التى مرت بالعالم العربى: هزيمة العرابيين فى ١٨٨٢، الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣، الصراع بين الأخوان والثورة فى ١٩٥٤، هزيمة ١٩٦٧.

أن العالم العربى الآن على مفترق الطرق،وعلى مشارف الانتقال،نقلة نوعية فى المستقبل القريب. أن الأمة العربية حبلى بالثورة فقد تم الأخصاب منذ هزيمة ١٩٦٧، وحرب أكتوبر ١٩٧٣، والصلح مع إسرائيل فى ١٩٧٨، وتدمير العراق فى ١٩٩٠، وحصار ليبيا فى ١٩٩٢. لا ندرى متى يتم الميلاد الجديد: بعد سبعة أشهر أو تسع؟ وما جنسه: ذكر أم أنثى؟ وما حالته: سليماً أم مشوهاً؟ وكيف: ولادة طبيعية أم بعملية قيصرية؟

أن الظروف الحالية التى تمر بها الأمة العربية تحتم إعادة النظر فى كل شيء: البدايات والمقدمات والمسلمات والمقدسات. فلا محظورات ولا ممنوعات ولا محرمات، لقد اجتهد الرواد الأوائل كما اجتهد الأواخر. هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى به.

الهدف من هذه المراجعات لرواد عصر النهضة العربى الأول المساعدة على الميلاد والجديد لنهضة عربية ثانية، لا نحنّ فيها إلى الفجر القديم الذى تحول إلى غسق وظلام بل نتوق فيها إلى فجر جديد يتحول إلى أشراق وأصباح. وذلك يتطلب إعادة النظر فى الموقف الحضارى العربى، وفى الحالة الراهنة للايديولوجية العربية المعاصرة، وفى وضع العرب فى نظام العالم الجديد الذى مازال يتشكل حولنا وربما بدوننا.

تأتى هذه السلسة من المراجعات لعصر التنوير العربى قراءة للنفس فى ماضيها القريب، وسبرا لغور وعيها التاريخى، رصيد وعيها السياسى. فالحاضر ما هو ألا تراكم للماضى، فى الواقع والشعور. رب معرفة النفس فى ماضيها القريب قد تكون الخطوة الأولى لرؤية معالم مستقبلها القريب. تلك مسؤولية الجيل الحالى الذى يحاول أن يعرف فى أية مرحلة من التاريخ هو يعيش.

٦ - الإسلام المستنير

مشروع مجلة فصلية للحوار الوطني

تفخر وزارة الثقافة - من خلال الهيئة العامة للكتاب - بأنها تصدر عدة مجلات شهرية (القاهرة - أبداع) وفصلية (فصول - المسرح - الفنون - عالم الكتاب)، تحمل لواء الثقافة للجميع، تجمع بين العمق الموضوعى والثقافة العامة، بين التخصص الدقيق وثقافة المواطن. تزداد رواجاً وتأثيراً يوماً بعد يوم، وتجعل مصر منارة للعلم والثقافة كما كانت طول تاريخها الحديث.

والملاحظ أن هذه المجلات الثقافية يسودها ويشرف عليها تيار واحد من المثقفين التقدميين (العلمانيين) مما يوحى بأن وزارة الثقافة وبالتالى الدولة تنتسب إلى تيار فكرى واحد دون غيره. ولما كانت وزارة الثقافة وبالتالى الدولة راعية لكل التيارات الفكرية بلا استثناء كان من الضرورى أنشاء مجلة للإسلام المستنير الذى تتبناه الدولة أيضاً نظراً لأنه يجمع بين التراث والعصر، بين الأصالة والمعاصرة، بين القديم والجديد ، ويدين العنف والأرهاب، ويؤمن بالتعددية والديموقراطية. وتهدف المجلة الجديدة إلى:

١ - إقامة حوار وطنى بين التيارات الفكرية المتخاصمة مثل التيار الاسلامى والتيار العلمانى، ومد الجسور بين الأخوة الأعداء لزيادة مساحة الاتفاق وتقليل مساحة الاختلاف.

٢ - إيجاد البديل الثقافى وهو الإسلام المستنير الذى يجمع بين الإسلام والعصر، وخلق منبر جديد له، وأكتشاف الأقلام الجديدة فيه، وتجميع الأقلام المتناثرة التى تحاول جاهدة التعبير عنه حتى يجد الشباب ما يقرؤه بعيداً عن الفكر السلفى الذى يولد العنف والفكر العلمانى الذى قد يؤدى إلى التغريب.

٣ - أخراج الفكر المستنير من التراث القديم وعرضه للناس بأسلوب عصرى: عقلانية المعتزلة وابن رشد، والمصالح العامة ومقاصد الشريعة عند الفقهاء، والمناهج العلمية عند جابر بن حيان والحسن بن الهيثم حتى لا يكون التراث كله عذاب القبر، ونعيم الجنة، وعذاب النار، وتكفير المسلم، وعالم الجن والملائكة.

قدم هذا المشروع عام ١٩٩٢ لوزارة الثقافة لتأسيس مجلة جديدة للاسلام المستنير بعد أن أصبحت وظيفة المجلات الثقافية الهجوم المستمر على الجماعات الاسلامية تنفيذا لسياسة الدولة باسم التنوير. وقد تمت صياغة مشروع مماثل بعد حرب اكتوبر ١٩٧٣ أنظر الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ ، جـ ٨ اليسار الاسلامى والوحدة الوطنية ص ٢١٥، ٢٢٢

٤ - الاستمرار فى الحركة الأصلاحية المستنيرة التى بدأها الأفغانى ومحمد عبده وقاسم أمين ورشيد رضا وسعد زغلول والتى كانت وعاء الحركة الوطنية المصرية وأقالتها من عثرتها، وبعثها، واستئنافها. ومن ثم تكون مجلة «الإسلام المستنير» استئنافاً لمجلات «العروة الوثقى» و «المنار».

ولكى تنجح هذه المجلة المقترحة لابد أن يتوافر لها شروط ثلاثة:

١ - أن تكون مستقلة فكرياً حتى يمكن أن يتم الحوار الوطنى فى جو من الحريات العامة المسؤولة التى يكفلها الدستور وترعاها وزارة الثقافة.

٢ - أن يتم الحوار الوطنى بين كل الاتجاهات والتيارات الفكرية المختلفة بلا استثناء إيماناً بالتعددية الفكرية وبالحوار الديموقراطى، وأن يشمل ذلك أيضاً الحوار مع الدولة.

٣ - أن يكون توجهها مصرياً بالأساس. عربياً إسلامياً بالأفق. فما يحدث فى مصر يحدث فى الوطن العربى وفى العالم الإسلامى. فتستعيد مصر ثقلها الثقافى فى محيطها الأوسع، وتكون منبراً جديراً بوزن مصر الثقافى.

وتتم الأجراءات التنفيذية على النحو الآتى:

١ - أن يكون اسمها «الإسلام المستنير» أو «النهضة» أو «التنوير» ويوضع تحتها عنوان فرعى «مجلة الإسلام المستنير».

٢ - أن تكون فصلية لما تتسم به الدراسات من تأصيل فكرى وبحوث جادة لا تقدر عليها المجلات الشهرية.

٣ - أن يصدر عددها الأول فى يوليو١٩٩٣بمناسبة مرور أربعين عاماً على الثورة المصرية التى استطاعت أن تضم كل التيارات الفكرية والقوى الوطنية؛ أو فى أكتوبر ١٩٩٣ بمناسبة مرور عشرين عاماً على انتصار أكتوبر واستئنافاً لروح أكتوبر فى أعادة بناء مصر الثقافى.

٤ - أن يكون المشرفان عليها أ د. حسن حنفى، أ د. كمال أبو المجد، وأن يكون المشرفان المساعدان د. محمد سليم العوا، الأستاذ فهمى هويدى أو غير ذلك ممن تراه وزارة الثقافة قادراً على تحمل المسؤولية.

٥ - أن تكون قادرة على تغطية تكلفتها حتى لا تتحمل وزارة الثقافة أية تكاليف زائدة، وذلك مرهون بمدى نجاحها وحاجة جمهور المثقفين إليها.

٦ - أن تكون إدارتها ومكافآتها طبقاً للمعمول به مع سائر مجلات وزارة الثقافة.

٧ - حال الأمة

لقد وصل حال ربما إلى أقصى درجات الضياع. ويزداد الحال سوءاً يوماً بعد يوم، ولم تظهر نهاية القاع بعد. وقد أدى هذا الوضع إلى أصابة كثير من الناس، عامة وخاصة، باليأس والتشاؤم والأحساس بالأحباط وفقدان الأمل.

فما زالت الأراضى محتلة فى فلسطين، وفى جنوب لبنان، وفى الجولان، والمستوطنات حول القدس وفى الضفة الغربية على قدم وساق، وهرولة العرب فى الخليج وفى الجزيرة العربية فى أيقاع متسارع، وأسراع الأردن بتوقيع الاتفاق،، والعراق محاصر بالرغم من انتهاء حرب الخليج الثانية، وليبيا محاصرة بلا قانون أو حكم أو حتى أتهام بل بمجرد شبهة. والأقتتال فى الجزائر يزداد يوماً بعد يوم أراقة لدماء الأبرياء. والسجون فى الوطن العربى وعلى أمتداد رقعته ملأى بالمعتقلين السياسيين، والمعارضة السياسية لنظم الحكم فى الداخل قابعة فى الخارج لا تستطيع العودة إلى الأوطان، مهددة بالتصفية الجسدية والخطف والتعذيب والأعتقال. والوطن العربى كله مهدد بالتجزئة وأثارة النعرات العرقية والطائفية حتى تتكر لبنان فى مصر والمغرب والشام، والأقتتال بين الأخوة دموى كما حدث فى اليمن بين الشمال والجنوب أو استعداداً له وحشد الحشود كما هو الحال بين اليمن والسعودية، وبين مصر والسودان، أو بين الجزائر والمغرب. وتسوء معاملة المواطنين العرب على الحدود بينما يتم الترحيب بالأجانب، الغربيين عامة والأمريكيين خاصة. ويزداد الفقراء فقراً والأغنياء غنى. وتؤخذ أموال العمال العرب المهاجرين من قطر إلى قطر، من بلاد القفر إلى بلاد النفط. وتضيع الكرامة العربية، الأرض مستباحة، والسماء مفتوحة للعدوان، وينتهى الاستقلال الوطنى وتسود التبعية.

ومع ذلك، هناك بعض مظاهر الأمل، المقاومة اللبنانية فى الجنوب، والمقاومة الفلسطينية، الجهاد وحماس وغيرها من فصائل المقاومة، والانتفاضة منذ ست سنوات، ومقاومة التطبيع فى مصر، وصمود سوريا من أجل استرداد الحقوق قبل التنازل عن كل شيء، والانتفاضات الشعبية فى المغرب وتونس ومصر والبحرين وموريتانيا، والمقاومة المسلحة فى الجزائر ضد من انقلب على الديموقراطية، والغى نتائج الانتخابات الحرة، والحفاظ على الوحدة اليمنية، واشتداد المقاومة لتحرير الجزيرة العربية.

أول حلقة من مشروع حوار مقترح عام ١٩٩٥ بيني وبين الشيخ حسين فضل الله بلبنان أسوة بحوار المشرق والمغرب مع الصديق د. محمد عابد الجابري، ويتوسط حسن ياغي، ولكن الشيخ اعتذر بضيق الوقت.

وبعد «حوار المشرق والمغرب» رأيت من واجبى استمرار الحوار مع علماء الأمة وفقائها لتشخيص حال الأمة على نحو أدق، ومعرفة مشاكلها والتعرف على حلولها. فالعلماء ورثة الأنبياء، والفقهاء أمناء الأمة، يبصّرون العامة، وينصحون أولى الأمر. وأنت من علماء الأمة وقائديها ومنظرى حركة مقاومتها فى لبنان. تحظى باحترام الجميع وبتقدير الناس، تبعث فى النفوس الأمل، وتقوى روح الصمود.

وهو فى نفس الوقت «حوار مصر ولبنان» مصر شقيقة العرب الكبرى، ولبنان رمز مقاومتهم وصمودهم، وشقيقة العرب الصغرى. هو حوار على «بر مصر» و«بر الشام» ممثلاً فى لبنان. وقد كان علماء لبنان يهبطون إلى مصر منذ القرن الماضى لتأسيس فجر النهضة العربية الحديثة. كانت مصر سنداً للحركة الوطنية اللبنانية كما تجلت فى ١٩٥٨. وهو أيضاً حوار بين السنة والشيعة، فريقى الأمة، بعد أن فرقتهم الخلافات التاريخية والمذهبية، ووحدتهم مآسى العصر والنضال المشترك ضد الإستعمار والقهر والهيمنة والتبعية. وشيعة لبنان والخليج هم همزة الوصل بين جناحى الأمة فى بلاد العرب وبلاد فارس. وهو حوار الإسلام والعصر يتجاوز الخلافات التاريخية والمذهبية، ويوحد الجهود لمواجهة تحديات العصر الرئيسية. فالعدو واحد، والخندق مشترك.

وعبر التاريخ لم تتوقف اجتهادات الأمة بل تنوعت أبداعاتها. وهذا الحوار استئناف للاجتهاد بعد أن توقف أبداع الأمة وأصبح ذهنها نمطياً فى طرح الاشكالات وأقتراح الحلول. والعودة إلى الواقع والالتحام به، يشجع على الاجتهاد، ويدعو إلى الأبداع من جديد. وللمخطيء أجر وللمصيب أجران. والخلاف فى الرأى لا يفسد للود قضية. كما أن اختلاف الأئمة رحمة بينهم. وقد تؤدى وحدة الفكر والعمل إلى الاتفاق فى الرأى ما دام الواقع هو المنطلق، والإسلام هو الطريق.

وأنى اقترح عدة موضوعات للحوار تمثل القضايا الرئيسية للأمة وهموم الناس. تجمع بين الفكر والواقع، النظر والعمل، الرأى والمقاومة. وأنت خير من يجمع بين الاثنين. فأنت صاحب «الحوار فى القرآن» و«الإسلام منطق القوة» و«الحركة الإسلامية، هموم وقضايا» و «تأملات إسلامية حول المرأة». وأنا صاحب «من العقيدة إلى الثورة»، «الدين والثورة فى مصر»، «التراث والتجديد»، «هموم الفكر والوطن»، «الإسلام فى العصر الحديث» «مقدمة فى علم الاستغراب» فكلانا أهل للحوار.

وأنى أجمل هذه الموضوعات فى سبعة محاور رئيسية:

الأول، وصف الحالة الراهنة للأمة وما تتعرض له من تحديات، وما تجد نفسها من أزمات حتي يمكن بعد التشخيص الدقيق رؤية الحلول كما يتضمن هذا المحور تجاوز

الخلافات التاريخية بين السنة والشيعة، أيهما كان أحق بالخلافة علياً كان أم معاوية،وعن خلافة الشيخين. ويتضمن أيضاً تجاوز الخلافات العقائدية والمذهبية حول مسائل التوحيد والعدل والنبوة والامامة والتأويل التى كانت تعبيراً عن الخلافات السياسية ثم تحولت إلى عقائد ومذاهب تبريراً للمواقف السياسية لكل من الفرقين المتخاصمين. والبداية بحال الأمة خير وسيلة للتوحيد بين عقائدها ومذاهب فرقها. ففى النار ينصهر الحديد.

والثانى، تقرير عن حال الأمة بعد أن تحولت إلى دول قطرية، يعانى كل قطر منها من أوضاعه الخاصة. ففى لبنان بقايا الحرب الطائفية، والمواطنة، والمقاومة فى الجنوب، وقضايا الفقر والغنى، وشرعية الدولة، وائتلاف الحكم. وفى فلسطين، المقاومة، حماس والجهاد، والانتفاضة، والسلطة الفلسطينية، والقدس. وفى مصر احتجابها، والتنازل عن دورها القائد فى المنطقة، وصلحها مع اسرائيل، ومقاومة مثقفيها التطبيع، وثراء القلة وفقر الكثرة، والفساد السياسى والاجتماعى والاقتصادى، وبداية المصالحة العربية، والوقوف أمام اسرائيل، ورفض التوقيع على معاهدة انتشار أسلحة الدمار الشامل، والوقوف مع الصديق، أمريكا، الذى مازال يدعم اسرائيل، فى الحرب وفى السلم، فى المحافل الدولية وفى بناء المستوطنات. وفى الشام خلافه مع العراق، وكلاهما قومى الاتجاه، وصموده امام اسرائيل، ووضع الحركات الإسلامية فيه، ووحدته مع مصر، وتنسيقه مع الأردن، ودوره فى لبنان. وفى الجزيرة العربية، فى الحجاز ونجد وعلى الاطراف فى اليمن وعمان والخليج، اشتداد المقاومة للنظم البائدة، الملكية والاماراتية، واضطهاد جمعية حقوق الإنسان الشرعية، واستدعاء القوات الاجنبية، والقواعد العسكرية، والخلافات الحدودية، والتحالف مع الغرب، وفساد الحكم، ووضع الخليج بين شبه الجزيرة العربية وإيران، وقضية الهوية والولاء، واللغة والثقافة، والدولة القطرية والقومية، والسنة والشيعة، وحصاره بين العرب وايران. وفى المغرب العربى، الإسلام والوطنية، وحدة المغرب، الحركة الإسلامية فى تونس والجزائر، حصار ليبيا، دور المغرب فى افريقيا جنوب الصحراء، الحركة الإسلامية المطاردة فى تونس والمغرب والعروبة والافريقية فى موريتانيا وتشاد ومالى والسودان، وحصار العراق، ودول النفط، والثورة الإسلامية فى ايران، وأوضاعها الحاضرة، والمخاطر التى تهددها، والآمال المعقودة عليها، والعالم الإسلامى حول الوطن العربى، اندونسيا، والملايو، وافغانستان وآسيا الوسطى وجمهورياتها الإسلامية، ظهير العرب، ورصيد المسلمين.

والثالث، الإسلام والممارسات الاجتماعية والتستر وراء الدفاع عن العقائدوممارسة الشعائر لممارسة ابشع أنواع الاستغلال أو الاسلام والنظم السياسية، وما تتضمنه من شورى وحسبة وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر والنصيحة للحكام ومقاومة الظلم، والإسلام وتوزيع الثروة تحقيقاً للعدالة الاجتماعية، وتكدس ثروات المسلمين فى أيدى القلة بينما تموت الأغلبية

جوعاً وقحطاً، وتطبيق الشريعة الإسلامية وحصرها فى الحدود تخويفاً للناس وردعاً لهم دفاعاً عن النظم الرجعية القائمة ومزايدة فى الدين، والحركات الإسلامية المعاصرة التى تمثل الصحوة الإسلامية وترث حركات التحرر الوطنى، تحاول اقالة الدولة الوطنية من كبوتها، والنظم السياسية من عثرتها، واضطهادها، ومطاردتها، وتهميشها أو استأناسها واحتوائها.

والرابع، الوحدة العربية أو الإسلامية أو الوحدة الجزئية بين مصر والشام ومصر والسودان أو المغرب العربى أو الشام والعراق أو سوريا ولبنان أو شبه الجزيرة العربية بين الوسط والاطراف، والإسلام والعروبة، والدولة القطرية بين الحاضر والمستقبل، بين الواقع والمثال، وحقوق الإنسان وانتهاكها فى كل الاقطار، فحق الله لا يقابله حق الإنسان.

والخامس، التيارات السياسية الرئيسية فى الوطن العربى والتى تحرك جماهيره وينتسب إليها قادته، الناصرية أو القومية، والليبرالية، والماركسية، وشرعية الحكم بأسم الإسلام الشعائرى العقائدى التقليدى المحافظ، وامكانية اليسار الإسلامى أو الإسلام الثورى الذى يجمع بين متطلبات الحاضر وشرعية الماضى.

والسادس، ما يتطلع إليه الناس جميعاً بصرف النظر عن ولائهم السياسى من حرية وديموقراطية وتعددية ودستور يضع الحقوق والواجبات، يتفق عليه الجميع ويتساوى أمامه المواطنون بصرف النظر عن انتماءاتهم السياسية أو الدينية أو العرقية.

والسابع، الموقف من الغرب عامة وأمريكا خاصة، والموقف من الشرق عامة وروسيا خاصة التى تقوم مع الغرب بأبشع أنواع الاضطهاد للمسلمين فى أوربا الشرقية، فى البوسنة والهرسك والشيشان، واليابان والصين والهند والدول الصناعية الجديدة ونماذج تقدمها ونهضتها الحالية، والموقف من النفس، من التراث القديم، والتجديد، والاصلاح، والمقاومة السلمية والمسلحة، والثورة فى الفكر وفى الواقع، وقضية المرأة وهل هى قضية منفصلة عن المواطن أو جزء منها.

وإن كانت هذه الموضوعات للحوار تفصيلية ومتسعة فإنه يمكن الحوار حول قضايا سبعة رئيسية أخرى تكوّن، وما تزال، ملامح مشروع النهضة العربية المعاصرة: تحرير الأرض من الاحتلال، وحرية المواطن من القهر، ووحدة الأمة ضد التجزئة، وتوزيع الثروة بما يحقق أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية، والهوية ضد التغريب، والتنمية ضد التخلف والتبعية، وحشد الجماهير، وتحويل الكم إلى كيف.

قد نتعثر سياسياً، وقد نتخلف اقتصادياً، ولكننا ثقافياً مازلنا قادرين على الابداع، فهذا الحوار مساهمة منا فى الابداع الثقافى القادر على الصمود فى مواجهة التحديات. وإذا صحت الروح صحّ البدن.

٨- خطاب إلي الاجيال القادمة

لقد اختلط كل شيء بكل شيء وتداخلت الأوراق، وتبدلت المواقف، بحيث أصبح من الصعب معرفة أين الصواب وأين الخطأ. وتعددت التأويلات والتفسيرات إلى حد التضارب والتناقض، وكل منها له براهينه المقنعة وأدلته الدامغة وكأننا عدنا إلى عصر الفتنة الكبرى بين علي ومعاوية. وانقسمت الأمة إلى فريقين. وبرر فقهاء كل فريق مواقف زعامته وقادته بالفتاوى والنصوص، ونّظر مثقفو كل فريق بالتاريخ والسياسة. واحتارت الأمة أيهما تختار؟ ودخل الاعلام فى الساحة داقا طبول الحرب، وحاثاً الجيوش عليها، عربية وأجنبية وكأنه لاخلاص إلا بالقتال وسفك الدماء. وآثر فريق ثالث الصمت لا انتظاراً لنتائج الجولة حتى ينضم إلى الفريق المنتصر فلا يخسر مكاسبه من الفريقين ولكن لعدم صب الزيت على النار وزيادة الموقف اشتعالاً، وحقنا للدماء. فالفريقان خاسران، المنتصر والمهزوم. فالمنتصر قوات عربية فى الظاهر وأجنبية فى الحقيقة. والمهزوم عرب أيضاً. سفك الفريق الأول دماء العرب بأيدى العرب والأجانب، وخسر الفريق الثانى قوة العرب التى يعدونها للمواجهة فى قضية العرب، فى فلسطين.

وتخفيفاً لحدة الحاضر، وخفتا لطبول الحرب، وتجاوزاً لأخطاء الماضى، حقاً تاريخياً لفريق، وبعثرة لأموال المسلمين من فريق آخر فإن التوجه إلى الأجيال القادمة قد يساعد على تجاوز عتاب الماضى وأزمة الحاضر. ويكون السؤال: على أى شيء نربى الأجيال القادمة بعد أن هدمنا كل شيء، وكفرنا بكل شيء، ولم يعد هناك قضية يمكن الدفاع عنها؟ ومن ثم، استحالت تربية المواطن، وصعب ايجااد إطار مرجعي يمكن الرجوع إليه أو معيار يمكن القياس عليه. لقد انهينا كل شيء بأيدينا، وحطمنا مُثل أجيال عديدة، وهززنا قناعات رُبينا عليها، وراحت ضاحيتها الوف الشهداء. ما دافعنا عنه فى الماضى أصبح موضوع شك وعدم اكتراث مثل الاستقلال الوطنى. وما حاولنا التخلص منه فى الماضى بما فى ذلك التخلص من الاستعمار وطرد المحتل الأجنبى أصبح الآن موضع نداءواستجداء. فقد انقلبت الموازين رأساًعلى عقب، وتحولنا مائة وثمانين درجة، من الشيء إلى نقيضه.

الأهرام ١٩٩٠/١١/٧

انقلب الإيمان كفراً، وتحول الكفر إيماناً. أصبحت الآلهة أصناماً وتحولت الأصنام آلهة. وتم مسخ كل شيء.

لقد آمنا بالليبرالية أولاً. وقام فى مصر أول برلمان فى المنطقة العربية منذ ١٨٧٣ . وعرفت مصر تحت أثر حركة الاصلاح الدينى عند الأفغانى ومحمد عبده، تعدد الأحزاب، والدستور، وحرية الصحافة، والفصل بين السلطات. وكانت الليبرالية نمطاً للتحديث لمجتمعاتنا فى التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة فى الفكر العربى الحديث منذ رواده الأوائل: الاصلاح الدينى عند الافغانى، والنهضة المصرية عند الطهطاوى، والفكر العلمى العلمانى عند شبلى شميل. وعلى اكتافها قامت ثورة ١٩١٩ ، وحصلنا على دستور ١٩٢٣ . ومن خلالها ازدهرت الحركة الوطنية المصرية، وتمت صياغة مشروعنا القومى الحديث قبل الثورة المصرية: الاستقلال التام ووحدة وادى النيل. وقامت المحاولات الأولى للتصنيع، ولتنظيم الزراعة، ووضع المؤسسات، وتأسيس الدولة، وانشاء الجامعة، وارسال البعثات التعليمية، وازدهار الثقافة، ونشأة الحركاتت الأدبية، وظهور اساطين مصر فى الأدب والشعر والفن والفكر والذين نتحسر على اختفائهم الواحد تلو الآخر دون بديل.

ثم قامت الثورة المصرية، وانقلبت مثلنا رأساً على عقب، وتحولنا مائة وثمانين درجة، وهدمنا بأيدينا ما بنيناه بالأمس. فأصبحت الليبرالية العهد البائد، والاحزاب الفاسدة، والصراع على السلطة، والتبعية للغرب، وحادثة ٤ فبراير، وعصر الاقطاع، والتعليم للأقلية، وحكم الباشوات، والتلاعب بالبورصة. فشوهنا الليبرالية فى حياتنا، وقضينا على ما بنيناه بأنفسنا وكأن الحرية هى المسؤولة عن كل ذلك. وعانينا من غيابها ابان الثورة المصرية وبعد أزمة مارس ١٩٥٤ . اهتزت قناعات الجيل الواحد الذى عاصر الفترتين وهو مازال فى قمة العطاء، صدقاً أو وصولاً، ونشأ جيل جديد، جيل الثورة، الاشتراكية لديه بديل عن الحرية.

وضعنا نصباًجديدة، وآمنا بمبادئ الثورة المصرية، ودافعنا عن الاشتراكيةوالقومية وصياغاتها الأولى فى المبادئ الست. وأيدنا التأميم، وفرحنا بالتمصير، وقاومنا الاعتداء الثلاثى، ونّظرنا للاشتراكية الديموقراطية التعاونية، وجعلنا الوحدة مع سوريا بداية الوحدة العربية الشاملة. وازدهرت على ايدينا القومية العربية، وأصبحت مصر زعيمة العرب، وعبد الناصر قائد النضال لهم، صلاح الدين يعاود الظهور. ووضعنا أسس الاشتراكية العربية، وجعلناها التطبيق العربى للاشتراكية حرصاً على الاشتراكية العلمية وتطبيقاتها النوعية الخاصة طبقاً لظروف كل مجتمع، وطبيعة كل مرحلة تاريخية. وأقمنا مجتمع الكفاية

والعدل الذى تذوب فيه الفوارق بين الطبقات، ورفعنا شعارات الثورة: العمل واجب، العمل شرف، العمل حياة، تحالف قوى الشعب العامل، لا صوت يعلو فوق صوت المعركة، ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة. وقاومنا الأحلاف الأجنبية والقواعد العسكرية منذ حلف بغداد حتى الحلف الإسلامى. وتحرر العرب، وأصبحنا خارج مناطق نفوذ الدول الكبرى. وساهمنا فى صياغة وعى عالمى جديد، يعبر عن ثلاثة أرباع سكان الأرض منذ باندونغ حتى عدم الانحياز والحياد الايجابى. وانتقلنا إلى الصناعات الثقيلة، الحديد والصلب، وشيدنا الصناعات الوطنية، وأنشأنا القطاع العام، وقررنا الدعم لمحدودى الدخل، وشارك العمال فى الأرباح، وتحددت الأجور وساعات العمل. أخذ العمال حقوقهم. وحددنا الحد الأعلى للملكية الأرض، وشرعنا للتخطيط الاقتصادى الذى تقوم عليه سياسات الدولة. وحددنا ايجار المساكن، وقررنا مجانية التعليم، وأصلحنا الأراضى، وزاد الدخل القومى. وآمن نفس الجيل الليبرالى الأول بالمبادئ الاشتراكية الثانية. ونشأ جيل جديد، جيل الثورة، من خلال منظمة الشباب على المبادئ الاشتراكية. لم يسمع عن الاقطاع، ولكنه نعم بمكاسب الثورة.

وفى أوائل السبعينات،وبعد رحيل جمال عبد الناصر، انقلبنا على عقبينا مرة ثانية مائة وثمانين درجة. وهدمنا بأيدينا ما شيدناه بالأمس. أصبحت الاشتراكية اشتراكية الفقر، والتخطيط وسيطرة الدولة على وسائل الانتاج انغلاق، والقطاع العام سرقة ونهب، وتحديد الملكية الزراعية تفتيت للحيازات وقضاء على الزراعة، والاقتصاد الوطنى أزمة فى الاسواق ومنع للاستيراد، ومجانية التعليم انحدار بالمستوى لا ترفعه إلا الجامعات الخاصة ومدراس اللغات. الثورة قهر وسجن وتعذيب، والطليعة الثورية حاقدة،والحياد الايجابى تحالف مضمر مع الشيوعية. ورسخنا فى جيل السبعينات سياسة الانفتاح الاقتصادى، وحماية القطاع الخاص، وقيم الاستهلاك، وسهولة الاستيراد، وصعوبة الانتاج. وأصدرنا قانون الاستثمار، وانشاء البنوك الأجنبية، وعدنا إلى بورصة الأوراق المالية، وأصبح الدولار هو العملة الوطنية، وسعر الصرف فى السوق الحر. وتحولت مدخرات مصر من الداخل إلى الخارج، من البنوك الوطنية إلى البنوك الأجنبية، وقفزت الديون من مليار واحد فى أوائل السبعينات إلى خمسين ملياراً فى أواخر التسعينات. ولم تنفع الهبّات الشعبية والانتقاضات مثل يناير ١٩٧٧ ويناير ١٩٨٦ من التحذير والتذكير. فاهتزت قناعات الثوار. وتحول منظم الضباط الأحرار إلى رجال أعمال. لقد انقضى عصر الثورة، وتبدلت الأحوال، وأصبح الزمان غير الزمان. انقلب المشروع القومى على عقبيه وتحول إلى مشروع مضاد، من معاداة الاستعمار

إلى مهادنته، ومن الصراع ضد الصهيونية إلى الصلح معها والاعتراف بها، ومن الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن القومية العربية إلى العزلة القطرية، ومن عدم الانحياز إلى الانحياز إلى الغرب. وغالباً ما تم ذلك بنفس الرجال، وبنفس الوجوه حتى لم يعد أحد يصّدق أحداً.

وتربت عدة أجيال على الماركسية منذ تعرفنا عليها فى أوائل هذا القرن، وأصبحت جزءاً من الحركة الوطنية المصرية. دخل الماركسيون المصريون السجون والمعتقلات، وساهموا فى اندلاع الثورة المصرية، وحلوا الحزب، وانضموا إلى الاتحاد الاشتراكى العربى، وساهموا فى تأسيس القطاع العام، ودعم الصحافة، وتنشيط دور النشر، وتخطيط الاقتصاد القومى. وعن طريقهم ازدهرت الأدبيات الاشتراكية والثورية.وكان الاتحاد السوفيتى وقتئذ الدرع الواقى للشعوب المتحررة، وحائطاً منيعاً فى مواجهة الاستعمار. يمد الشعوب بالعون المادى والمعنوى، ويساهم فى التصنيع، ويحذر من مغبة العدوان الاستعمارى على الشعوب المتحررة.

وبعد ذلك أصاب الماركسيين المصريين ما أصاب الثورة المصرية من تحول، من النقيض إلى النقيض، من الخمسينات والستينات إلى السبعينات والثمانينات، فأصبح البعض منهم جزءاً من هذا التحول،يبرر الشيء ونقيضه.وتحدثنا عن الماركسي المليونير، وفنشنا عمن يقاوم هذا التحول. وما حدث فى الداخل حدث فى الخارج، بعد البر يسترويكا. انهارت النظم الاشتراكية في أوربا الشرقية، وانتهى الاستقطاب، بدأ الوفاق،وتحولت روسيا من الاقتصاد الاشتراكى إلى اقتصاد السوق، وبدأ التحول من الانتاج إلى الاستهلاك، واتفق الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة على حلول كبرى المشاكل الدولية، الخليج، فلسطين، نزع السلاح.وبدأت الهجرات اليهودية السوفيتية إلى الأراضى المحتلة. واستعانت الدول الاشتراكية بالتكنولوجيا الغربية، واعتمدت على القمح المستورد مثلنا. وتم توحيد المانيا تحت راية الرأسمالية. وتساءل الجيل الحالى: هل الاشتراكية فى انهيار؟ وهل تجدد الرأسمالية نفسها؟ وماذا عن قناعتنا منذ عدة أجيال بالمنهج الجدلى، وبالمادية التاريخية، وبالملكية العامة لوسائل الانتاج، وبالاقتصاد.غير القائم على الربح، وبالصراع بين الطبقات، وبدكتاتورية البروليتاريا، وبالاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية، وبالاشتراكية آخر مراحل تطور البشرية؟ وإذا كانت قناعات قدماء الماركسيين من الأجيال الماضية قد اهتزت فإنه يصعب الآن تكوين جيل جديد من الماركسيين. فأين النظرية وأين الأداء؟

وأخيراً، تربى معظمنا على مبادئ الإسلام السياسى وريث الحركة الاصلاحية من الأفغانى إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى حسن البنا، وعلى يد جماعة الاخوان

المسلمين منذ العشرينات وعلى ضفاف القناة. وكان للجماعة جهادها فى فلسطين، وفى حرب القناه فى ١٩٥١ وفى الصراع ضد الاستعمار والقصر مما كلفها اغتيال زعيمها الامام الشهيد حسن البنا. وكانت الجماعة أحد فرقاء الضباط الاحرار فى الثورة المصرية. تعلمنا المبادئ الأولى للعدالة الاجتماعية فى الإسلام، وتوزيع الثروة بين الاغنياء والفقراء، والصراع بين الإسلام من ناحية والرأسمالية والماركسية من ناحية أخرى، وضرورة التأميم، والملكية العامة، الاستخلاف، لوسائل الانتاج،وحق الحاكم فى مصادرة رأس المال المستغل، وأن الملكية وظيفة اجتماعية، تصرف واستثمار وانتفاع، وليس احتكاراً أو استغلالاً أو اكتنازاً، تعلمنا كل ذلك من سيد قطب الأول صاحب «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية» و«السلام العالمى والإسلام». وعرفنا أن مصر قلب العروبة ومركز الإسلام، دوائر ثلاث متداخلة من الاخوان قبل قراءتها فى «فلسفة الثورة» لجمال عبد الناصر. وأصّل مالك بن نبى باندونغ وعدم الانحياز وتضامن شعوب آسيا وأفريقيا فى فكرة الاسيوية الافريقية حيث يوجد العالم الإسلامى. وكتب مصطفى السباعى فى سوريا «الإسلام والاشتراكية». وبعد أزمة مارس ١٩٥٤ والصراع بين الاخوان والثورة تصادمت فى قلوبنا وأمامنا شرعيتان، شرعية الثورة وشرعية الإسلام، وهما أولى بالاتفاق. دخل الاخوان السجون، وذاقوا شتى الوان التعذيب، ولا قوا الذل والهوان. فخرج «معالم فى الطريق» يكفر المجتمع الجاهلى، ويدعو إلى انشاء مجتمع الإيمان فى صراع حاد بين الجاهلية والإسلام، بين الكفر والإيمان، بين حكم الطاغوت وحكم الله. وانتشر مفهوم «الحاكمية» لتقويض انظمة الحكم الحالية التى تنقصها الشرعية والتى لم تأت بانتخاب حر أونتيجة لعقد اجتماعى شفاهى أو مكتوب بين الحاكم والمحكوم. فالإسلام لا يعترف بشرعية الحكم الوراثى أو الحكم العسكرى. وتوالت أجيال الاخوان بعد أن خرجت من السجون فى أوائل السبعينات واستعمالها لتصفية الناصرية. ثم انقلبت على من ساعدها عندما سار أكثر مما يجب فى الانقلاب على مبادئ الثورة المصرية: الاعتراف باسرائيل، والصلح معها، والارتماء فى أحضان الغرب، والتبعية لامريكا، واعطائها ٩٩٪ من أوراق القضية، والعزلة عن محيط مصر. فتخلصوا منه. ومازالت الجماعات الإسلامية غاضبة ثائرة تعطى الأولوية للظاهر على الباطن، وللاشكال الخارجية على الاوضاع الاجتماعية. وأصبح المنتسب إلى الجماعات طريد العدالة وخريج السجون، مهدد بالاعتقال بتهمة التطرف والارهاب. فضاع منا ما بدأناه وهو الإسلام السياسى، الإسلام فى مواجهة الاستعمار والصهيونية والرأسمالية والاقطاع والقهر والاستبداد، والقادر على تحرير فلسطين، وتحقيق

العدالة الاجتماعية، واقرار حريات الناس وأمنهم وتوحيد الأمة، وتنمية مواردها،والاعتماد على الذات، والمحافظة على الهوية، وحشد الجماهير.

وتكررت المآسى فى جيلنا ولم يتحرك أحد: ضرب المفاعل النووى فى العراق، حصار بيروت، الانتفاضة فى فلسطين ثم أزمة الخليج. فلا الليبرالية حمتنا، ولا القومية العربية كانت أمنا لنا، ولا الماركسية استطاعت حمايتنا، ولا الإسلام السياسى استطاع أمن الديار. فعلى أى شيء نربى الأجيال القادمة؟ لقد تحطم أمامنا كل شيء، وتهاوت مثلنا حتى كدنا نكفر بكل شيء. نهدم اليوم ما نبنيه بالأمس حتى لم يعد يبقى لنا شيء. ماذا نقول لأطفالنا؟ الحرية التى اغتلناها بأيدينا؟ الاشتراكية التى اجهضناها؟ الماركسية التى نرى حطامها؟ الإسلام الشائع فى أجهزة الاعلام الذى يبرر أفعال السلاطين، مرة مع الكويت ضد العراق، ومرة مع العراق ضد الكويت، مرة مع إيران ضد العراق، ومرة مع العراق ضد ايران، مرة لا مفاوضة ولا صلح ولا اعتراف باسرائيل، ومرة تأييدكامب دافيد اعتماداً على صلح الحديبية؟ أم الإسلام طريد أجهزة الأمن والذى تتعقبه السلطات؟ إلى أى شيء ندعو الناس؟ ما هو اطارنا المرجعى؟ ما هى معاييرنا؟ ما هى مقاييسنا؟ ما هى مبادؤنا؟ ما هو أساس الحكم على أقوالنا وأفعالنا؟ ما هى مقاييس الصواب والخطأ فى حياتنا؟ هل ضاع كل شيء؟

هذا هو التحدى الأعظم أمامنا بالنسبة إلى الاجيال القادمة. نورث لهم تركة مثقلة. بدأنا واضحين بمشروع قومى: الاستقلال الوطنى، التحرر من الاستعمار، بناء الدولة الحديثة، اقامة مجتمع العدل والمساواة، تحقيق الوحدة الشاملة، تنمية الموارد القومية، الدفاع عن الحريات العامة واقامة مجتمعات ديموقراطية. وانتهينا إلى عكس ما بدأنا منه، وناضلنا فى سبيله: مزيد من الأراضى المحتلة، ومزيدمن تبعية الاوطان، وانهيار دولنا الحديثة وتعثر مؤسساتها، واتساع الهوة بين الاغنياء والفقراء، ومزيد من التبعثر والتشرذم والحروب الطائفية والقبلية والنعرات القطرية، ومزيد من التخلف والاعتمادعلى الخارج فى الغذاء والعلم والسلاح، وأزمة الحريات،ومزيد من القهر والتسلط والمعتقلات.

هل أكمل جيلنا دورة تاريخية؟ هل عدنا إلى الصفر من جديد كما عدنا بعد محمد على وعبد الناصر؟ هل نحن فى مخاض جديد يتعهده جيل قادم بعد أن تهرأ كل شيء؟ هذا اعتراف للاجيال القادمة واعتذار لها. لعلها تكون أسعد حظامنا، وتؤمن بشيء يكون له الدوام.

٩- درس من الأجيال الماضية

لم تكن فى «رسالة إلى الأجيال القادمة» رنة تشاؤم أو نغمة احباط بل كانت محاولة للتعبير عن احساس عام عند الناس بغياب مرجع ثابت للنظر ومعيار للحكم بعد انهيار الليبرالية قبل ١٩٥٢، والتحول عن الناصرية فى ١٩٧١، وانهيار النظم الماركسية فى أوربا الشرقية وبداية البريسترويكا فى الاتحاد السوفيتى، ثم حرب الخليج والشتات العربى وتوزيع الولاءات داخل الأمة العربية الواحدة. وكانت الرسالة دعوة إلى الأجيال القادمة كى تبدع من جديد وتراجع الاطر النظرية والمارسات العلمية لها ولغيرها.

وهذا «درس من الأجيال الماضية» لعله ينير الطريق للأجيال القادمة. كان عيبنا هو أن كل فريق أراد أن يعمل بمفرده. حكمت الليبرالية مصر قبل١٩٥٢ بمفردها. واضطهدت الأخوان والشيوعيين.وكانت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة الاغتيالات للزعماء والتصفيات الجسدية للخصوم (حسن البنا، النقراشى). ثم حكمت الناصرية مصر، واستمر اضطهاد الاخوان والشيوعيين صراعاً على السلطة فى ١٩٥٤، وفى ١٩٦٥ للأخوان، وفى ١٩٥٩ للشيوعيين. وأرادت الماركسية أن تحكم بمفردها فى جنوب اليمن فكانت أحداث عدن منذ سنوات،واقتتل الرفاق، وتحطمت الماركسية على أسنة القبلية. ويحكم الأسلاميون الثوريون وحدهم فى إيران بعد استبعاد الوطنيين والماركسيين والليبراليين وهم فصائل الثورة الأولى. ويحكم الإسلام الشعائرى القبلى التقليدى باسم الوهابية وحدها فى الجزيرة العربية باستثناء اليمن.

ويرجع استئثار كل فريق واحد بالسلطة واستبعاد الآخرين إلى أن ممارسة الحكم مازالت طائفية سياسية مع أن المشروع القومى الموحد الذى يعبر عن التحديات الرئيسية للعصر لا يقوم به فريق واحد، ولا تنجح فيه وسيلة واحدة، ولا يتحقق فى إطار نظرى واحد. ومن هنا جاءت أهمية الجبهة الوطنية المتحدة التى تتفق فيها القوى السياسية الرئيسية فى البلاد على ملامح المشروع القومى الموحد بالرغم من اختلاف الأطر النظرية ومناهج العمل السياسى بينها. يمكن الأتفاق على برنامج عمل وطنى موحد وبقاء التعدد على مستوى النظر كما قال الفقهاء من قبل «الحق العملى واحد والحق النظرى متعدد». مصالح الأمة واحدة،

الأهرام ١٩٩١/٥/٢٢.

والتعددية السياسية ضرورة وواقع. ومن هنا تأتى ضرورة الحوار القومى حول أفضل السبل لتحقيق هذه الأهداف.

ويمكن تحديد ملامح مشروعنا القومى فى بنود سبعة لا خلاف عليها بين الفرقاء.

١ - تحرير الأرض المحتلة من بقايا الأستعمار ومن الصهيونية، تطالب به كل فرق الأمة الأربعة التى تكون القوى الرئيسية فى البلاد: الإسلاميون والناصريون والليبراليون والماركسيون. فالناصريون والقوميون يرون ذلك قضيتهم الأولى. وعند الأسلاميين تحرير فلسطين والجهاد ضد الأستعمار جزء من الجهاد المقدس. والليبراليون أيضاً يدافعون عن حرية شعب فلسطين. والماركسيون كذلك يدافعون عن الطبقة العاملة ،عمال فلسطين وشعبها المحتل. ولا يوجد أجماع مصرى وعربى، وطنى وقومى قدر هذا الأجماع على قضية تحرير فلسطين، سلماً أو حرباً.

٢ - حرية المواطن وديموقراطية الحكم ضد القهر الداخلى الفردى والجماعى مطلب آخر يتفق عليه الفرقاء الأربعة. فالكل يعانى من مصادرة الحريات العامة ودكتاتورية الحكم على درجات متفاوتة. الكل يعانى من القوانين سيئة السمعة وفى مقدمتها قانون الطوارىء. وأن كثيراً من مآسينا لناتجة من الطابع الفردى للحكم من الملوك والرؤساء بالرغم مما يوجد فيه من نظم استشاريةصورية ومظاهر ديموقراطية تقل أو تكثر.

٣ - العدالة الاجتماعية والمساواة من أجل تقريب الفوارق بين الطبقات هدف رئيسى للناصريين والماركسيين تطبيقاً للاشتراكية العربية أو الاشتراكية العلمية. والأسلاميون لا يرفضون العدالة الاجتماعية فقد كانت هدف سيد قطب الأول فى «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» وفى «معركة الإسلام والرأسمالية» وكذلك عند مصطفى السباعى «الاشتراكية والإسلام». ويؤصلها مفكرو الحركة الإسلامية فى القرآن والسنة، فى نظرية الاستخلاف والملكية العامة لوسائل الأنتاج الخاصة بعموم البلوى ومصالح الناس، الزراعة (الماء والكلاء) والصناعة (النار) والثروات المعدنية (الركاز)، وفى مبادىء التكافل الاجتماعى. وكانت العدالة الاجتماعية هدفاً لدى الطليعة الوفدية، يسار الليبرالية المصرية التقليدية.

٤ - وحدة الأمة فى مواجهة التجزئة والتشرذم والطائفية كانت باستمرار مطلب الحركة الإسلامية من الجامعة الإسلامية عند الأفغانى حتى وحدة الأمة بأكملها على أوسع نطاق عند الحركة الاسلامية المعاصرة. وهى أيضاً مطلب القوميين والوحدويين العرب والناصريين، وحدة الأمة العربية فى دائرة أصغر داخل الدوائر الثلاث مع الأفريقية والإسلامية. وهى أيضاً مطلب الليبراليين دفاعاً عن وحدة وادى النيل، فقطع اليد أفضل من

التوقيع على وثيقة أنفصال السودان عن مصر. ودخلت مصر حرب فلسطين فى ١٩٤٨ عندما كانت الليبرالية تحكم مصر. وهى أيضاً مطلب جميع الأحزاب الماركسية العربية حفاظاً على وحدة الطبقة العاملة ونضالها ولما تحتويه القومية العربية من معاداة للأستعمار والصهيونية خاصة بعد عودة تأكيد القوميات داخل الماركسية.

٥ - التنمية المستقلة فى مواجهة التخلف مطلب أساسى للناصريين. فقد قامت مصر بأعلى معدلات تنميتها وبخططها التنموية الأولى فى الحقبة الناصرية. كما بدأ التصنيع فى مصر، صناعة السكر والمنسوجات، فى الحقبة الليبرالية قبل ١٩٥٢. وللماركسيين باع طويل فى التنمية الاقتصادية. فهم أهل اقتصاد وتخطيط وانتاج. أما الإسلاميون فقد بدأوا فى صياغة موضوعات الثروة والملكية ووضع عدة مبادىء بالاستناد إلى اجتهاد القدماء مثل «الأرض لمن يفلحها» وتناسب الأجر مع العمل، واعتبار العمل وحده مصدراً للقيمة استناداً إلى تحريم الربا.

٦ - تأكيد الهوية الذاتية والأصالة فى مواجهة التبعية والتغريب مطلب قومى عند كل الفرقاء. تُعرف به الحركة الإسلامية فى مواجهة التبعيةللغرب. كما أنه مطلب القوميين والناصريين دفاعاً عن الاستقلال الذاتى فى مواجهة الاستعمار وطمس هويات الشعوب. كما ركزت الليبرالية منذ فجر النهضة الحديثة عند الطهطاوى على التمايز بين الأنا والآخر، وتعلم الأنا من الآخر دون الذوبان فيه، وبناء الأمة المصرية عند أحمد لطفى السيد وطه حسين بالرغم من نهلها من ثقافة اليونان والغرب. وكانت الهوية الوطنية أحد معالم الماركسية الوطنية عند شهدى عطية وأنور عبد الملك وغيرهم.

٧ - حشد الجماهير وتعبئتها فى مواجهة السلبية واللامبالاة من أجل الدخول فى مواجهة هذه التحديات المصيرية. كان أمل الحركة الأصلاحية فى تكوين حزب شعبى جماهيرى لتحقيق المشروع الأسلامى التحررى منذ الأفغانى ومحمد عبده وتأسيس الحزب الوطنى حتى حسن البنا وتأسيس جماعة الأخوان المسلمين. وعُرف أيضاً ذلك فى حزب الوفد، حزب الثورة المصرية، ثورة ١٩١٩، وقائد نضال مصر الوطنى قبل مجيء الضباط الأحرار فى ١٩٥٢. وكان ذلك أيضاً عمل رئيسى للماركسيين. ولهم فيه خبرة طويلة وفى تكوين الأحزاب الشيوعية العربية السرية والعلنية. وكان ذلك أمل يراود الثورة المصرية وأن تعثرت فى بناء الحزب منذ محاولات هيئة التحرير والاتحاد القومى والاتحاد الاشتراكى العربى بالرغم من وجود جماهير عبد الناصر التى مازالت قادرة بتلقائيتها

السيطرة على الشوارع كما حدث فى يناير ١٩٧٧ . ومازال حزب البعث العربى الاشتراكى على الأقل كأيديولوجية وتنظيم ووجدان عربى يحرك الجماهير تنظيمياً ومعنوياً.

أن هذا الوطن للجميع. ولا يوجد حكر للعمل الوطنى لفريق دون فريق. إذا حكم كان وطنياً وأن كان خارج الحكم كان مضطهداً عميلاً. لكل فريق الحق فى تنظيمه الحزبى وجريدته ونشراته واجتماعاته ومرشحيه للانتخابات العامة. ويدور الحوار حول أنجح الوسائل لتحقيق الاجماع الوطنى المحتل فى برنامج العمل الوطنى الموحد. أهداف واحدة، ووسائل متعددة. والسلطة المنتخبة تمثل الأرادة الجماعية للعمل الوطنى يراقبها أجماع الأمة ويقظة الفرقاء.

١٠ - شاهد علي هزيمتين

ننتسب إلى جيل الهزام والانتصارات فى مرحلة طبيعية من مسار تاريخنا البعيد أو القريب. تركت فينا الهزائم أكثر مما محته الانتصارات. ومازلنا نعانى من هزيمة ١٩٤٨ بالرغم من قيام الثورات الحديثة بقيادة الجيوش الوطنية وحركات الضباط الأحرار كرد فعل عليها ولتعيد تشكيل مجتمعنا العربى الحديث. ومازالت هزيمة ١٩٥٦ تؤثر فينا أكثر من جلاء القوات المعتدية وعدم تحقيق أهدافها فى القضاء على الثورة المصرية فى ديسمبر من نفس العام. ومازالت هزيمة ١٩٦٧ تؤثر فى وجداننا القومى بالرغم من اللاءات الثلاثة فى مؤتمر الخرطوم، لا صلح ولا اعتراف ولا مفاوضة، أكثر من الانتصار العسكرى فى أكتوبر ١٩٧٣ والذى لم يواكبه انتصار سياسى مشابه. ثم جاءت هزيمة ١٩٩١ بعد أن اختلطت الأوراق، من يحارب من؟ ومع من؟ ولأجل ماذا؟

وبالرغم من أنا كنا شهوداً على هزيمة ١٩٤٨ فى الصبا، وهزيمة ١٩٥٦! فى الشباب من خلال العمل الوطنى ألا أننا كنا شهوداً على هزيمة ١٩٦٧ بالقلم فى وقت كانت تحاك المؤامرات فيه على الثورة المصرية لأنهاء الناصرية ووضع حد للتيار الجارف للقومية العربية. ثم كنا شهوداً بالقلم مرة أخرى عندما هزمت الأرادة السياسية بعد انتصار أكتوبر ومنذ قوانين الاستثمار فى ١٩٧٤ وعبر سلسلة من التنازلات الداخلية والخارجية التى بلغت الذروة فى اتفاقات كامب دافيد فى ١٩٧٨ ومعاهدة الصلح فى ١٩٧٩ والأعتراف بالصهيونية ثم فى تحالف جزء من الأمة مع القوى الأستعمارية وأعطائها الغطاء الشرعى للتدخل فى الخليج لتحقيق أطماعها، وهزيمة الفكر والموقف والرؤية، وتداخل الأوراق فى هزيمة ١٩٩١ . وقد آن الأوان لشهادة ثالثة بالقلم أرجو أن تكون الأخيرة على هزيمة جديدة ونحن جيل الهزائم التى لم تمحها آثار الانتصارات.

فما هى أوجه التشابه والاختلاف بين هزيمة ١٩٦٧ وهزيمة ١٩٩١ ؟

تتشابه الهزيمتان فى أن كليهما كان له ومازال أبلغ الأثر فى تحديد المصير العربى على

الأهالى ١٩٩١/٥/١٥

المستويين الشعبى والرسمى: أحساس بالمذلة والهوان، وبجرح الكرامة الوطنية فى الهزيمة الأولى، وأحساس بالضياع وكفر بكل شىء فى الهزيمة الثانية. كلاهما بداية جديدة بضرورة البحث عن الأساس العضوى الذى يفرز الهزائم المتكررة، ومراجعة الذات، والقيام بعمليات النقد الذاتى وتعذيب الضمير. الغرب فى كلتا الحالتين معتد من خلال وسيطه إسرائيل فى ١٩٦٧، ومباشرة من قوات التحالف بقيادة الولايات المتحدة فى ١٩٩١ والقوى الأستعمارية القديمة، انجلترا وفرنسا وإيطاليا. كلا الهزيمتين عسكرية وبنفس طريقة الأنسحاب والشلل، وآلاف الأسرى، وعدم قيام معركة عسكرية، مواجهة جندى لجندى كما تم فى حرب أكتوبر ١٩٧٣. كلاهما حسمها الطيران، الإسرائيلى فى ١٩٦٧ والأمريكى فى ١٩٩١. كلاهما استدراج وسوء تقدير فى القرار السياسى مع اختلاف فى الدرجة وعدم رؤية العواقب الناجمة عنه.

ومع ذلك فأوجه الخلاف أكثر بين الهزيمتين، وتكشف عن تردى الأحوال العربية وكأننا نسير فى خط معاكس لتقدم الزمن، وكأن العرب وحدهم يتقدمون إلى الوراء.

كانت القضية فى ١٩٦٧ الحشود الإسرائيلية على سوريا. وكانت الخطة لا تعطى ألا احتمالين يكون عبد الناصر فى كليهما خاسراً. إذا لم يتدخل لنصرة سوريا سقط كزعيم عربى، وأن تدخل عسكرياً هزم فى المعركة. كانت القضية قومية رابحة، وكان الحصان عربياً أصيلاً. أما القضية فى ١٩٩١ فكانت قطرية خاسرة، خلافاً على الحدود والأموال بين قطرين عربيين لا تستطيع أن تجنّد الأمة وراءها. وما أكثر الخلافات الحدودية وغيرها بين الأقطار العربية التى تركها الاستعمار وراءه قصداً لبث الأحقاد وزرع الفرقة بين الأمة الواحدة، الجزائر والمغرب، ليبيا وتشاد، مصر والسودان، الكويت والعراق، اليمن والسعودية. كان الحصان خشبياً لا يتوجه إلى القدس.

قادت مصر معركة ١٩٦٧ وجنّدت العرب وراءها، من شاء الحرب ومن لم يشأ، وراء زعيم وطنى قومى يقدره الأعداء والخصوم قبل الأصدقاء الأوفياء. وبعد غيابها قادت العراق معركة ١٩٩١ فتفرق العرب وراءها، حارب من لم يشأ، ولم يحارب من شاء، وراء زعيم يحاول أن يملاء الفراغ الى تركه عبد الناصر. فالعرب فى حاجة إلى زعامة، والآذان فى حاجة إلى سماع خطاب قومى. وكلاهما لم يستشر العرب، بل وجد العرب أنفسهم فى مصيدة الحرب.

تنحى عبد الناصر معلناً مسؤوليته عن الهزيمة. ثم بايعته الجماهير فى ١٠/٩ يونيو ليحقق لهما النصر من جديد، ورفعت شعارات المقاومة، ما أخذ بالقوة لا يسترد ألا بالقوة، لا صوت يعلو فوق صوت المعركة، أزالة آثار العدوان. ولم تتنح القيادة فى العراق مع أنه كان من الأكرم أن تفعل حفاظاً على شعب العراق من المذلة والهوان، وتكوين جبهة وطنية من فصائل المعارضة الوطنية كبديل عن القيادة الحالية فالشعب هو المصحح للمسار أن أخطأ الحكام دون تفريط فى وحدة شعب العراق وأراضيه. وبدلاً من أفراح أعياد الميلاد يتم تضميد الجراح، وبدلاً من تأليه الأحياء يتم الترحم على الأموات.

كانت مصر وسوريا هدف العدوان فى ١٩٦٧، وتم احتلال الجولان وسيناء وباقى فلسطين. وفى ١٩٩١ كانت سوريا ومصر جزءاً من قوى التحالف. كانت مصر وسوريا بؤرة تجميع العرب ثم أصبحتا بؤرة تفريق. وحاولت الأردن وفلسطين الاستقلال وتجاوزهزيمة ١٩٦٧ ولكن لم تتحول الأمانى إلى واقع، وأصيب كلاهما بالاحباط وكأن الهزيمة قدر للعرب تتخللها بعض الأحلام.

فى هزيمة ١٩٦٧ اتحد العرب،وتفجرت آبار النفط كما حدث فى ١٩٥٦، وخرج العرب فى مؤتمر الخرطوم يعلنون اللاءات الثلاثة كما اتحد المثقفون العرب فى مشروع قومى واحد لازالة آثار العدوان. وفى ١٩٩١ تفرق العرب، وحارب بعضهم البعض، وأراق بعضهم دماء بعض. بل تحالف البعض مع القوات الأجنبية. السعودى والكويتى والمصرى والسورى والأمريكى والفرنسى والإيطالى والبريطانى فى خندق واحد ضد العراقى. وتفرق المثقفون، وتوزعت ولاءاتهم. هذا مبرر لسياسة الدولة بغية المنصب. وهذا مدافع عن الكويت ومهاجماً العراق ارتباطاً بالمصالح، وذلك مدافع عن العراق تأكيداً لأيديولوجية ينتسب إليها، وآخر يدافع ويهاجم طبقاً لولاءات طائفية أو عرقية. ضاع الحق، وتساوى كل شىء بكل شىء.

كانت اللاءات الثلاثة بعد موتمر الخرطوم فى ١٩٦٧ تمثل أجماعاً رسمياً وشعبياً عاماً فى حين أنقسم العرب على أنفسهم رسمياً وشعبياً فى ١٩٩١ بين مؤيد لقوى التحالف وتدخلها لتحرير الكويت وتدمير العراق، وبين مناهض لها درءاً للعدوان على الأمة العربية، ومنعاً لتحقيق الأهداف الأمريكية بالاستيلاء على منابع النفط وأقامة قواعد عسكرية دائمة وثابتة على الأرض العربية. وكانت تسرى فى الأعماق فى الشعوب العربية خاصة فى

المغرب العربى لاءات ثلاثة مشابهة، لا لاحتلال العراق للكويت وأسلوب الضم والغزو لحل المشاكل العربية ، لا للعدوان الأمريكى على العراق وتدمير القوة العسكرية العراقية ومقدرات الشعب العراقى، ولا لحكام النفط ومشايخ الخليج الذين أصبح يضرب بهم المثل على الفساد والتبعية والثراء الفاحش، صورة العربى القبيح حيث يتضرر ملايين العرب جوعاً وقحطاً. ولكنها لاءات خافتة هذة المرة تعبر عن صوت الضمير.

كانت المواجهة فى ١٩٦٧ مع إسرائيل أساساً. فالعدو واضح، يريد أنهاء زعامة عبد الناصر فى المنطقة، والقضاء على التجربة الاشتراكية فى العالم العربى. وفى ١٩٩١ لم تكن المعركة مباشرة مع إسرائيل بل مع قوات التحالف باسم تحرير الكويت. كانت إسرائيل من وراء ستار، مستفيدة من شق العالم العربى، ومن دخول جزء منه فى قوات التحالف الغربى، ومن تحقيق هدف إسرائيل المعلن وهو تدمير القوة العسكرية العراقية، واستجداء السلاح والمعونات،والعطف الدولى فى مواجهة الانتفاضة.

كانت هزيمة ١٩٦٧ نتيجة للتمسك بالمبادىء، الدفاع عن سوريا، «طلعنا رجالة» ، وكانت هزيمة ١٩٩١ نتيجة للسعى وراء المصالح، أطماع العراق فى الكويت، عداوة دمشق لبغداد، أطماع البعض فى أموال الخليج، حل المشكلة الاقتصادية فى مصر، تخفيف الديون. ولم يفلح التمسك بالمبادىء فى المغرب العربى الكبير فى إيقاف تيار المصالح. فلقد تغير الزمن، ولم نعد فى عصر التحرر العربى. بل فى عصر التجارة والمساومة.

كان العرب فى ١٩٦٧ فى مواجهة إسرائيل تعتدى على ثلاث دول عربية، مصر وسوريا والأردن. وكانوا فى ١٩٩١ فى مواجهة بعضهم البعض، العراق يحتل الكويت، ومصر وسوريا تقفان فى مواجهة العراق ليس فقط على المستوى الرسمى بل أيضاً على المستوى الشعبى والهجرة العربية إلى الخليج، وضياع الأموال والحقوق والكرامة، وانتهاك حقوق المواطن العربى، تعذيباً وقتلاً.

لم تنطلق صواريخ الظافر والقاهر فى ١٩٦٧ ، وأصبحت موضع تندر لشعب مصر بعد أن كانت تسير فى الاستعراضات العسكرية. وفى ١٩٩١ انطلق الحسين إلى قلب إسرائيل عن حق أو باطل، عن فن عسكرى أو دعاية سياسية. فلأول مرة يدخل شعب إسرائيل الخنادق، ويعيش داخل المنازل، ويضع الكمامات على الأنوف والأفواه، لا يدرى من أين

يأتيه الصاروخ ومتى، هذا الشعب الآمن مذعور، وهذا الجيش الذى لا يقهر يستجدى العون.

كانت أمريكا فى ١٩٦٧ من وراء ستار تحقق أهدافها عن طريق إسرائيل والتخلص من عبد الناصر والقومية العربية. وكان العدوان الأمريكى فى ١٩٩١ واضحاً مباشراً بلا وساطة. بل أن أمريكا طلبت من وسيطها إسرائيل أن تكف هذه المرة عن لعب هذا الدور لأنها قادرة على تحقيق أهدافها بنفسها فى عصر الهيمنة الأمريكية.

تمت هزيمة ١٩٦٧ فى نهاية عصر التحرر من الاستعمار وبداية الهجوم الاستعمارى المضاد. وكانت هزيمة ١٩٩١ فى بداية عصر أعادة ترتيب العالم لصالح الهيمنة الأمريكية بعد انهيار الأنظمة الاشتراكية فى أوربا الشرقية وأعلان البريسترويكا نهاية عصر الاستقطاب.

كنا نظن أننا قاربنا نهاية القاع، وأن مجالس التعاون العربية الثلاثة الخليجية والعربيةوالمغاربية خطوة نحو الوحدة العربية، تجمعات ثلاثة خير من واحد وعشرين دولة، وبداية النهاية فى الحرب الأهلية اللبنانيةفى اتفاق الطائف، ونهاية الحرب الليبية التشادية..الخ. فاتضح أن نهاية القاع ليست قريبة، وأننا مازلنا نسير فى هوة سحيقة ليس لها من قرار: انقسام العرب، تفتيت العراق، التهديد الأسرائيلى لسوريا، التهديد الأمريكى للجزائر، الهجرات السوفيتية فى عصر إسرائيل الكبرى، القواعد الأجنبية فى الخليج، ضياع الثروات العربية، استنزاف الموارد، زيادة التبعية، الضياع واليأس والألم والحيرة والضيق والكفر بكل شىء.

لقد ولّدت هزيمة ١٨٨٢ الحركة الوطنية المصرية التى بلغت الذروة فى ثورة ١٩١٩، ثم نضالأوطنياً للاستقلال التام ووحدة وادى النيل فى الأربعينات فى لجنة الطلبة والعمال فى ١٩٤٦ حتى توجت الثورة المصرية فى ١٩٥٢نضال جيل وطنى بأكمله. ثم تحول عبد الناصر إلى بطل قومى وزعيم تحرر للعالم الثالث فى ١٩٥٦، وأصبح تأميم قناة السويس رمزاً لسيطرة الشعوب المتحررة حديثاً على مواردها الوطنية، وقامت ثورة العراق فى ١٩٥٨، وصمدت الحركة الوطنية اللبنانية، وتم انجاز أول وحدة عربية فى التاريخ الحديث فى ١٩٥٨ – ١٩٦١، وأول تطبيق اشتراكى فى مصر فى ١٩٦١ – ١٩٦٤، ثم ولّدت هزيمة ١٩٦٧ نقدا ذاتيا وأعادة بناء الجيش وحرب الاستنزاف فى ١٩٦٩ ثم العبور فى

١٩٧٣ دفاعاً عن الكرامة الوطنية. وافرز العجز العربى أمام غزو بيروت فى ١٩٨٢ ضرب المفاعل النووى العراقى فى ١٩٨١ الانتفاضة الفلسطينية. فماذا استولد هزيمة العراق فى ١٩٩١ ؟ وأى نصر قادم يفرزه الضياع الحالى؟ أم أن هزيمة ١٩٩١ ليست نهاية القاع؟

فإذا كانت حرب أكتوبر آخر الحروب فهل هزيمة العراق آخر الهزائم؟

وإذا عاد جنودنا من الخليج منتصرين، فمتى يعودون من فلسطين مكللّين؟

١١ - الحنين إلي الستينات

بالرغم من أن العالم قد تغير، والظرف قد تبدل، وأن الزمان لم يعد هو الزمان،ولا الرجال هم الرجال، وكأن النبوة قد تحولت إلى ملك عضود ألا أنه فى نفس الوقت يعاودنا الحنين إلى الستينات من أعماق الوعى القومى ومن ثنايا الذاكرة، نتحسر على الأمل الضائع، ونبكى على الحلم المجهض. وانقسمنا، فى شخصيتنا، قسمين، ماض زاهر، وحاضر أليم. فأصبحنا كلنا سلفيين، نود العود إلى الماضى، إسلاميين وقوميين وليبراليين وماركسيين. نضيق بالإسلام الشعائرى الغاضب المنتقم اليوم ونحن إلى الإسلام المستنير فى الماضى القريب. ونتحسرعلى ضياع القومية اليوم ونحن إليها عندما كانت بالأمس القريب حماية لنا ضد العدوان الداخلى والخارجي. وينعى الليبرالى إلى نفسه حال الليبرالية الغربية الانفتاحية اليوم ونحن إلى الليبرالية الوطنية بالأمس. ويأسف الماركسى لما حدث للماركسية فى السنتين الأخيرتين ويحن إليها كماكانت نظرية فى التحرر من الظلم والاستعباد بالأمس.

ويظهر هذا الحنين إلى الستينات فى الرغبة فى سماع أغانى عبد الحليم حافظ، واسترجاع المجلات الثقافية فى هذه الحقبة، والبحث عن أدباء مصر فى الستينات ومشاهدة مصر كلها «ليالى الحلمية» والأعجاب بأسرة السماحى، زينهم وطه وناجى، من رائحة الستينات، والندم على ما حدث لعلى البدرى. كما ترك جمهور من المواطنين حتى فى مكاتبهم الرسمية فى دور الحكومة صور عبد الناصر تذكرهم بالذى مضى،بالحلم المجهض. ٣(والأمل الضائع، حنينا إلى الماضى، وتعويضا عن مآسى الحاضر. صحيح أن العالم قد تغير، والظرف قد تبدل، ولكن الحنين إلى الأصل مازال واردا والعودة إلى الذات مازال يرتجى)

١ - فى هذا الجو العام من الأحباط على المستوى القومى والأحساس بالتشاؤم والضياع على المستوى الفردى، والشعور بالعجز عن فعل أى شىءتجاه أى شىء يعاودنا الحنين إلى الستينات حيث كان الأمل سائداً بالقدرة على التغيير والتحكم فى مصير العالم، حيث كان الواقع طيّعاً للأرادة الوطنية، والأمل فى المستقبل والقدرة على تجاوز

الأهالى ١٩٩٢/٤/٢٩ وما وضع بين قوسين حذفته الأهالى.

أزمات الحاضر بما في ذلك هزيمة ١٩٦٧، لاصلح ولا مفاوضة ولا اعتراف. هزمنا في معركة ولم نهزم في الحرب. هزمنا في ساحةالقتال ولم تهزم أرادة الصمود.

٢ - ونصحو كل يوم على الواقع الأليم، ٧٠٪ من غذاء مصر يأتي من الخارج، القمح والتجويع، اختفاء المعسكر الاشتراكي الحليف الطبيعي للثورة العربية، تهميش العرب.الواقع العربي يفرض الارتزاق والتسول والتعايش والجرى وراء لقمة العيش من أجل البقاء. فعز علينا الحلم، وأنزوى فينا الخيال. فنحن إلى الستينات حيث كان الحلم واقعاً،حلم التحرر والنهضة والتقدم والتنمية المستقلة.كنا نصنع مرحلة جديدة في التاريخ. (مرحلة التحرر من الاستعمار ونطوى صفحة فيه).

٣- وفي الوقت الذى يغيب فيه المشروع القومي، ولا يدرى هذا الجيل ما محور نضالها لوطنى ألا الصراع من أجل لقمة العيش وتقف الجماهير أمام أبواب السفارات طلباً للهجرة أو تتزاحم في الشوارع والطرق وكأنها تفر من شيء إلى غير وجهة نحن إلى الستينات حيث كانت الرؤية واضحة لمشروعنا القومي: التحرر من الاستعمار، وتحرير فلسطين، وتحقيق العدالة الاجتماعية، والتنمية المستقلة،والوحدة العربية، وعدم الانحياز، والتصنيع، وحقوق العمال، ومجانية التعليم.وفي الوقت الذى تتضارب فيه الأهواء وتتعدد المشارب، هذا إلى الخليج وذاك إلى ليبيا، هذا إلى العراق وذاك إلى الكويت، والسعيد الحظ من ذهب إلى الشمال الغنى هرباً من الجنوب الفقير حتى تم تفريغ الأمة من عمالها وعلمائها نحن إلى الستينات عندما كانت الجماهير تعمل في أطار مشروع قومي موحد. (يد تبنى ويد تحمل السلاح. نصلح الأراضي، ونزرع الصحراء، ونشيد المصانع، السد العالى رمزاً).

٤ - وتعصف بالعالم العربي منذ السبعينات ثورة مضادة وانقلاب داخلي لتحقيق أهداف ١٩٦٧ التي لم تحققها الهزيمة العسكرية. فانقلبنا من مواجهة الاستعمار إلى التحالف معه، ومن النضال ضد الصهيونية إلى الاعتراف بها، والتحول عن الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن القومية العربية إلى القطرية، ومن الوحدة إلى التجزئة، وربما بنفس الرجال، وباسم ثورة يوليو. والآن يعاودنا الحنين إلى الستينات، إلى عنفوان الثورة وشبابها، مبادئها وأهدافها، التحرر من الأستعمار الجديد، والأفلات من سيطرة القطب الواحد، ومقاومة الصهيونية في مواجهة إسرائيل الكبرى،وتحقيق حلم الأمة الذى مازال يراودها عن نفسها في الحرية والاشتراكية والوحدة.

٥ - وفي الوقت الذى يضيع فيه زعماء اليوم بين معتد على جاره باسم القومية العربية

أو المصلحةالقطرية، وبين تابع للولايات المتحدة الأمريكية يستدعى قواتهاللقضاء على القوة العسكرية لجاره، وقد كانت رصيداً مرتجى لمعركة العرب الكبرى فى فلسطين، وبين عاجز عن فعل شيء بعد أرتهان الأرادة الوطنية من أجل لقمة العيش يعاودنا الحنين إلى الستينات حيث كانت الزعامة الوطنية المستقلة،والقدرة على تجميع الصفوف، وتوحيد أرادة العرب، والوقوف أمام أعداء الأمة العربية. يناصبونها العداء ولكن يجلونها ويقدرونها ويحترمونها ويعملون لها ألف حساب حتى ولوكانت خطاباً سياسياً فإنه يسمع من المحيط إلى الخليج أو صورة فنية «على الاستعمار أن يحمل عصاه ويرحل» أو شعاراً وطنياً «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة»، «ما أخذ بالقوة لايسترد ألا بالقوة»

٦ – ومنذ حرب الخليج الأولى يقع التناقض داخل الأمة بتشجيع ودفع من الغرب لدرجة القتال وسفك الدماء بعدقيام الثورة الأسلامية فى إيران واحتمال تكوين جبهة شمالية، إيران والعراق وسوريا، فى مواجهة العدو الرئيسى فى فلسطين مما أدى إلى تدمير متبادل لقوتين رئيسيتين فى المنطقة، إيران والعراق واستمر ذلك فى حرب الخليج الثانية فتحارب الأخوة الأعداء. (واستعان فريق بالأجنبى من أجل تدمير أخيه محققاً بذلك هدف الأجنبى فى القضاء على القوى والعودة إلى احتلال الضعيف). واندلعت الحرب الأهلية فى لبنان، ونشبت صراعات الحدود بين الأقطار العربية بما فى ذلك شمال وادى النيل وجنوبه.وظهر موضوع «الأقليات» فى الوطن العربى ليطعن فى وحدته وقيمه وتاريخه.وأصبح كل قطر يفكر فى مصلحته الضيقة المباشرة. فيعاودنا الحنين إلى الستينات،عصر الوحدة العربية. (والتغلب على الخلافات العربية وتحريم شهر السلاح العربى فى وجه العربى حتى ولو ضحى عبد الناصر بأول تجربة وحدوية فى تاريخ العرب الحديث منعاً لأراقة الدماء العربية) ازداد التفكك الاجتماعى بالطائفية والأصولية والمخدرات والجنس.وتنفرد أمريكا بالعالم العربى، قطراً قطراً، مصر أولاًبانعدام تأثيرها فى العالم العربى، والعراق ثانياً بالقضاء على قوته العسكرية وأذلاله، وليبيا ثالثاً بحصارها من أجل القضاء على كل صوت مستقل، والبقية تأتى، سوريا بين كفى كماشة، تركيا فى الشمال وإسرائيل فى الجنوب، واليمن تحت رحمة السعودية، والجزائر وتونس فى صراعهما مع الأصولية الأسلامية. فى هذا الجو العام من انفراط العقد بانقطاع الخيط فى مصر وتبعثر حباته تدوسها الأقدام يعاودنا الحنين إلى الستينات عصرمؤتمرات القمةوالاتفاق على الحد الأدنى من المبادىء والأهداف.

٧ –ويتشكل الآن ما يسمى بالنظام العالمى الجديد، نظام القطب الواحد بحيث تسيطر

فيه الولايات المتحدة الأمريكية على مصائر الشعوب بما فى ذلك قدرات أوربا واليابان من أجل السيطرة على مصادر الطاقة والأسواق، ويعاد ترتيب العالم بحيث يختفى العالم العربى كقطب مستقل لترثه إسرائيل الكبرى، يحارب بعضنا بعضاً فى الخليج، وتفرض علينا قرارات الأمم المتحدة. ونجد فى التبعية له وجودنا وبقاءنا، حياتنا ومصيرنا.فنحن إلى الستينات عندما كنا نصنع عالماً جديداً منذ باندونغ وعدم الانحياز وتكوين كتلة جديدة بين المعسكرين الكبيرين ضد مناطق النفوذ والأحلاف العسكرية، لا نفقد استقلالنا الوطنى، ونكوّن وعياً أنسانياً تاريخياً جديداً فى المنظمات الدولية من أجل نظام عالمى جديد نحن نصنعه ندافع فيه عن الشعوب المغلوبة على أمرها فى فلسطين وجنوب أفريقيا ومن أجل مشاركة الدول الفقيرة فى أموال الدول الغنية المسلوبة منها.

٨ – ووسط غلاء الأسعار، وازدياد الفقر، وبيع القطاع العام، ورفع الدعم عن المواد الضرورية،والرضوخ لتوصيات البنك الدولى، يعاودنا الحنين إلى الستينات حيث كانت الدولة تحدد الأسعار، وتدعم الطبقات الفقيرة، وتشيد القطاع العام بهدف خدمة الجماهير وليس الربح للأثرياء. (ونتساءل: أين الدولة لحماية الفقراء وللقضاء على الفساد ورد أموال المودعين من شركات توظيف الأموال والبنوك الخاصة؟).

كما ننعى الآن لأنفسنا الثقافة والفن. فقد انتهت المجلات الثقافية، وغاب المسرح أو كاد، وانتشرت الأغانى الهابطة والتى يغيب عنها اللحن والكلمة، وتُحاصر الجامعة الوطنية من أجل أنشاء جامعة حرة. (فنحن إلى الستينات حينما ازدهرت الثقافة، وانتشرت المجلات الثقافية، وازدهر الفن والمسرح، وارتبطت الجامعة بالحركة الوطنية، وتم التوسع فى إنشاء المدارس).

ليس الحنين إلى الستينيات وهماً أو حلماً بل واقع يتحرك فى وجدان الناس، وشوق يعترى فى قلوب الجماهير. (تفجره ليالى الحلمية، ويمكن أن يعود. حينئذ يكون الحنين إلى الماضى القريب هو بداية تحقيق للمستقبل البعيد «ويقولون متى قل عسى أن يكون قريباً».

١٢ - الثورة قادمة

فى حالة الأحباط العامة التى تسود الأمة، شيوخها وشبابها، حتى لم يعد الأنسان يرى أى شيء إيجابى فى حياته ولا أى أمل فى واقعه مما يسبب آثاراً وخيمة على النضال الوطنى وأشاعة روح اليأس والقنوط، يبرز أمل الثورة، وتهب رياح التغيير. فقاع الموجة هو الذى ينقلب إلى ذروها، بين عشية وضحاها.

والدليل على ذلك مقارنة الأحوال العامة التى كانت سائدة فى مصر قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ والأحوال السائدة الآن فى ١٩٩٢ بعد أربعين عاماً. أنذرت الأحوال الأولى بقيام الثورة، وتنذر الأحوال الآن بأننا على أعتاب ثورة جديدة قادمة. فما هى أوجه التشابه والاختلاف بين الحالتين؟

١ - كانت مصر قبل ١٩٥٢ تموج بطغيان شعبى عام وقلق وطنى. كان النقد عاماً لفساد الأحزاب ورجال القصر وسيطرة الأنجليز. وكان هناك نوع من الترقب للخلاص القريب. واليوم فى ١٩٩٢ هناك أيضاً غليان شعبى عام منذ الانتفاضة الشعبية فى يناير ١٩٧٧، وحوادث الأمن المركزى فى ١٩٨٦، والاضطرابات الشعبية العمالية والطلابية كل عام. هناك نقد عام لفساد الحزب الحاكم ونواب المخدرات ورشاوى المحافظين ورؤساء مجالس الأدارات لشركات القطاع العام، وتهريب المدخرات الوطنية خارج البلاد، ونهب أموال الموظفين فى شركات توظيف الأموال، وأعلان أفلاس البنوك الخاصة التى بها ودائع المواطنين. ويسود الآن نفس الاحساس والترقب للخلاص القريب من هذا الفساد الشامل والافلاس العام.

٢ - كان من أسباب ثورة ١٩٥٢ هزيمة الجيش فى فلسطين، نكبة ١٩٤٨، وعودة الجيش حانقاً على الملك وعلى التجارة بالاسلحة الفاسدة. نشأت الخلايا الأولى للضباط الأحرار فى فلسطين. فكانت ثورة الجيش رد اعتبار له للقضاء على أسباب الهزيمة الداخلية، النظام الملكى والحزبى الفاسد. والآن فى ١٩٩٢ تظل مأساة فلسطين أحد أوجاع

كان من المقرر نشرها فى الأهالى عام ١٩٩٢ ثم توقفت عن الاستمرار بعد منعها بعد رحيل فيليب جلاب رئيس التحرير.

الوطن منذ الاعتداء على غزة فى ١٩٥٥، والعدوان الثلاثى فى ١٩٥٦، وهزيمة يونيو ١٩٦٧. تأسست إسرائيل قبل ١٩٥٢ والآن تقام إسرائيل الكبرى فى ١٩٩٢ بابتلاع ما تبقى فى فلسطين فى الأراضى المحتلة والجولان، وتسارع معدلات الهجرة بأربعة ملايين أخرى. وتقف مصر والأمة العربية عاجزة عن درأ الخطر الذى يهدد باقى الدول المجاورة ومصادر المياه والطاقة والثروات الطبيعية والأسواق حتى يتم قبول الصهيونية كحركة تحرر وطنى وكأيديولوجية تحديث وتنمية فتصبح هى البديل الوحيد فى المنطقة عن القومية العربية.

٣ - كانت جيوش الاحتلال الانجليزى متمركزة فى قاعدة التل الكبير فى مصر، سبعون ألف جندى، وشركة قناة السويس شركة أجنبية لا تحصل منها مصر على عوائد المرور فى القناة ألا القليل بعد أن باع إسماعيل حصة مصر فيها. ثم كانت اتفاقية الجلاء فى ١٩٥٤ لانسحاب القوات البريطانية ثم تأميم القناة فى ١٩٥٦، وتحويل شركة قناة السويس العالمية إلى شركة مساهمة مصرية. واليوم فى ١٩٩٢ هناك جيوش جديدة من الاحتلال المدنى بآلاف الخبراء الأجانب والشركات والبنوك الأجنبية والسياحة الإسرائيلية. والهدف هو جعل مصر هونج كونج أوتايوان أو سنغافورة العالم العربى. اختفت سيطرة الدولة على مظاهر النشاط الاقتصادى، وتم تفكيك القطاع العام، واقتربت مصر من عصر إسماعيل، من صندوق الدين والبنك الدولى والرقابة على خزانة مصر.

٤ - كان الاقطاع القديم، عصر الباشوات، سائداً فى مصر قبل ١٩٥٢، مليونيرات القطن والبورصة وصناعة السكر. واليوم قبل ١٩٩٢ يسود الاقطاع الجديد، عصر مليونيرات المخدرات وشركات توظيف الأموال وتجار السوق السوداء وصفقات السلاح والمضاربات وتجار القطاع الخاص. فإزداد الاقطاع وعم الفقر. عظمت الثورة فى جانب وانتشر الفقر فى جانب آخر. وانتهى أمل الثورة الأولى فى تذويب الفوارق بين الطبقات. ويعود الأمل من جديد فى هبات الخبز والضيق بإرتفاع الأسعار بلا منطق أو قانون.

٥ - كانت حرب الفدائيين فى القناة فى ١٩٥١ بداية نضال مسلح فعلى لطرد قوات الاحتلال. ثم تكالب القصر والانجليز للقضاء على حكومة الوفد الوطنية المنتخبة من الشعب، وتدبير حريق القاهرة، واعتقال الفدائيين مما عجل بثورة يوليو ١٩٥٢. واليوم وبعد حرب أكتوبر المجيدة فى ١٩٧٣ من أجل تحرير سيناء والجولان ثم التفريط فى نتائج النصر العسكرى على الصعيد السياسى بسلسلة من التنازلات ابتداء من سيناء منزوعة السلاح فى اتفاقيات كمب دافيد وانتهاء باستمرار احتلال الجولان وضمها إلى إسرائيل، وابتلاع الضفة الغربية بالمستوطنات اليهودية واحتلال جنوب لبنان.

وبالرغم من هذا التشابه بين الأحوال فى مصر قبل ١٩٥٢ واليوم ١٩٩٢ هناك أيضاً أوجه اختلاف بين العهدين، اختلاف ظاهرى لا يؤدى إلى منع قيام الثورة بل إلى ازدياد احتمالاتها وأهمها:

١ - كانت هناك تنظيمات حزبية شعبية قبل ١٩٥٢ مثل الوفد والأخوان قادرة على تجنيد الجماهير والقيام بمظاهرات وطنية ضخمة. أما الآن فتغيب التنظيمات الحزبية النشطة نظراً لحل الأحزاب بعد الثورة وفشل الثورة فى أقامة حزب ثورى بديل. ولم تنجح محاولات أقامة هيئة التحرير والاتحاد القومى والاتحاد الاشتراكى العربى فى العهد الناصرى أو حزب مصر ثم الحزب الوطنى الديموقراطى بعد ذلك كبديل عن التنظيمات الشعبية قبل الثورة. فنشأ فراغ حزبى باستثناء الحركة الإسلامية النشطة سواء لدى الأخوان الملتفين حول حزب العمل أو لدى الجماعة الإسلامية اللاشرعية المطاردة من أجهزة الأمن. ولكن وجود القوى الناصرية فى الشارع تجعل التحركات الشعبية مجرد هبات آنية غير قادرة على أن تكون البديل عن الحكم القائم. وعن طريق المطالبة بالديموقراطية والانتخابات الحرة، أسوة، بالأردن والجزائر، يمكن أن تتحول قوى المعارضة الرئيسية، الوفد والأخوان والناصريون والماركسيون إلى تكتلات رئيسية داخل مجلس شعب قوى وتحالف وطنى قادر على إيجاد سياسات بديلة لسياسات الحزب الحاكم.

٢ - كان حزب الوفد قبل ١٩٥٢ هو الحزب الوطنى النضالى، وريث ثورة ١٩١٩، وصاحب دستور ١٩٢٣ والذى عقد معاهدة ١٩٣٦ لتحقيق الاستقلال النسبى ثم ألغاها قبل ١٩٥١ «من أجل مصر وقعت معاهدة ١٩٣٦ ومن أجل مصر ألغى معاهدة ١٩٣٦». واليوم مازال حزب الوفد الجديد مستمراً حاملاً لواء المعارضة. وفى حالة انتخابات حرة ينجح الوفد ويستأثر بثلث المقاعد. وكان الأخوان المسلمون جماعة شرعية قائمة قبل ١٩٥٢ بالرغم من أنها كانت مثل كل الحركات الوطنية تحت أعين أجهزة الأمن ورجال الشرطة. واليوم، ومنذ حل الجماعة فى ١٩٥٤ الأخوان تنظيم غير شرعى وكذلك كل التنظيمات التى خرجت منها مثل الجماعات الإسلامية. كان اضطهاد الأخوان قائما قبل ١٩٥٢ بل كان أحد أسباب اندلاع ثورة يوليو هو أعادة التحقيق فى مقتل حسن البنا ولكنهم كانوا يعملون فى أطار شرعى. أما اليوم فالحركة الإسلامية فى مجموعها، الحركة الأم أو الجماعات الخارجة منها أو عليها فمضطهدة مطاردة من أجهزة الأمن مسلط عليها سيف اللاشرعية، على الحركة الأم والتنظيمات السرية، على الجماعات الخارجة منها.

٣ - كان تنظيم الضباط الأحرار قبل ١٩٥٢ على اتصال بكافة القوى الوطنية قبل الثورة، مصر الفتاة والأخوان والشيوعيون. وكان الجيش هو أداة تنفيذ الثورة. أما الآن فى

١٩٩٢ فقد غاب تراث الضباط الأحرار وأن لم تغب الوطنية التقليدية فى جيش مصر، واعتبار الخطر الرئيسى الى يهدد مصر هو الخطر الصهيونى. ولكن دخول الجيش كمؤسسة انتاجية واستهلاكية ومزايا الضباط وأحالة جيل أكتوبر إلى التقاعد وتحوله إلى النشاط المدنى جعل التحام الجيش بالقوى الوطنية الرئيسية أضعف مما كان عن ذى قبل. ومع ذلك فإن صعوبة أن يكون الجيش أداة حراك اجتماعى يجعل التنظيمات الشعبية المعارضة أكثر تأهيلاً للقيام بهذا الدور.

٤ - كان تقلب الوزارات وعدم استقرارها قبل ١٩٥٢ أحد المؤشرات على قيام الثورة. إذ لم تستقر وزارة نجيب الهلالى الأخيرة أكثر من أربع وعشرين ساعة. أما اليوم فى ١٩٩٢ فقد استقرت الوزارة الأخيرة على مدى دورتين برلمانيتين بالرغم من الأحداث التى عصفت بمصر والتى كانت يمكن أن تسقط أية وزارة فى أى نظام برلمانى. ولكن التغير السريع والاستقرار العاجز يعطيان نفس المؤشر وهو عدم الاستقرار والغليان الشعبى.

٥ -كانت هناك قبل ١٩٥٢ وحدة وطنية. فلم تعرف مصر فتنة طائفية أو خلاف بين عنصرى الأمة، المسلمين والأقباط. كانت ذكريات ثورة ١٩١٩ وشعاراتها، وحدة الهلال والصليب مازالت حاضرة. أما اليوم فى ١٩٩٢ فقد طرأ على الحياة المصرية شيء جديد نظراً لغياب المشروع القومى الوطنى الوحيد الذى ينتمى إليه المواطن كما كان الحال فى الخمسينات والستينات. لقد انقلب هذا المشروع إلى ضده، بل وتحولت الثورة كلها إلى ثورة مضادة من داخلها وبفعل نفس الرجال. ومن أجل تصفية بقايا الثورة قامت الدولة نفسها بزرع حوادث الفتننة الطائفية حتى تجد ذريعة لا صدار القوانين المقيدة للحريات وحتى تحول النضال الوطنى من مواجهة الوطن إلى أعداءه فى الخارج، الاستعمار والصهيونية، وفى الداخل، الفقر والاستغلال الصراع بين المواطن والمواطن. وبعد أن غابت الهوية القومية والولاء للوطن لم يبق أمام المواطن ألا هذا مسلم وهذا قبطى خاصة فى الطبقات الفقيرة كتعبير لا شعورى عن الضيق بالوضع الاقتصادى العام.

هذه هى العوامل الداخلية الحاسمة فى التنبؤ بأن الثورة قادمة. قامت فى ١٩٥٢ وقد تقوم فى ١٩٩٢ بعد أربعين عاماً من قيام الثورة الأولى. أما العوامل الخارجية فهى أقل حسماً فى قيام الثورات. وفى حالتنا، كانت القومية العربية مازالت فى بدايتها والجامعة العربية مازالت فى أول عهدها، ضعيفة غير مؤثرة كما هى الآن فى نهايتها وانقسامها. وكان الوضع الدولى أقرب إلى الحرب الباردة ولم يكن الاستقطاب الحاد قد ظهر بعد. ويشبه الآن مرحلة نهاية الاستقطاب وضياع العالم العربى بين صديق ولى وعدو دائم.

١٣ - ورحل المثال

بقامته الطويلة، ومشيته ذهاباً وأياباً على منصة أحد المدرجين الكبيرين بكلية الآداب بجامعة القاهرة، مصطفى عبد الرازق أو عمر شاهين، وبلغته العربية الرصينة، وبصوته المعتدل الهادىء،وبابتسامته الودودة، وبقدرته على التعبير لجيل متدين من طلاب الفلسفة عن عالم المثل منذ أفلاطون حتى الاتجاهات المثالية المعاصرة رحل عنا د. توفيق الطويل الأسبوع الماضى، وبالتالى رحل عنا المثال. وهو أحد المكونين لهذا الجيل والممثلين لأحد تياراته الرئيسية، الإسلام النقى، ووريث الحركة الاصلاحية. صورة نجيب محفوظ فى «القاهرة الجديدة» فى شخصية مأمون رضوان، ذلك الشاب المثالى المستقيم المؤمن بالعروبة والإسلام، الله فى السماء، والإسلام على الأرض، والفضيلة بين الناس.

علمنا المثالية الخلقية مذهباً وسلوكاً. فقد كان دائم البحث عن المثال و«القيم العليا فى فلسفة لأخلاق» . كانت لديه نوعان من الأخلاق، ما هو كان وما ينبغى أن يكون. الأول وصف لما هو كائن والثانى وضع لما ينبغى أن يكون. الأول يقوم على المصالح الذاتية والمنافع العامة تختلف من عصر إلى عصر، ومن مجتمع إلى آخر، نسبية متغيرة لا معيار لها. والثانى تقوم على معايير مطلقة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، عامة الناس جميعاً. هناك «العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق» . وتثبت هذه الثنائية «فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها» .

عرفنا منه أن الفلسفة لا تكتفى بالوصف أو التحليل أو رصد الواقع الأخلاقى بل تعلو عليه إلى التقييم والحكم. والحكم مطلق، به خطأ وصواب، وليس نسبياً يتوقف على الفرد أو المجتمع أو الطبقة أو التاريخ. هناك شر وخير، حق وباطل.فالمذاهب المادية فى الأخلاق الحسية والتجريبية والتطورية والنفعية خطأ وبطلان وشر، والأخلاق العقلية المثالية حق وصواب وخير. كنا نهاجم معه المذاهب الأولى، وندافع عن الثانية. بل كنا نرى أن المذاهب الأولى لا أخلاقية لا يجوز حتى الحديث عنها، المذاهب الاجتماعية والماركسية فى حين أن الثانية مذاهب يجدر بالإنسان الحديث عنها والفخر بها، مذاهب الضمير

الأهرام ١٩٩١/٤/٢٦ (ما بين قوسين لم يُنشر)

والحاسة الخلقية والالزام الخلقى وحرية الأرادة. كنا ننقد «مذهب المنفعة العامة»، والمنهج الاستقرائى عند «جو ستيوارت مل» مدافعين عن «المشكلة الخلقية والالزام الخلقى» فعشنا معه الثنائية الخلقية التى تعبر عن تكويننا الدينى المتطهر حتى عرفنا فيما بعد أن الثنائية ليست فى الموضوع بل فى المنهج.

وتبدو المثالية أيضاً فى «أسس الفلسفة» والتى كان يصوغها كما يفعل الأوربيون فى نظرية المعرفة ونظرية الوجود ونظرية القيم. المعرفة الحسية عرضة للخطأ. والمعرفة القلبية ذاتية قد تختلط بالهوى. أما المعرفة العقلية فهى الوحيدة الصادقة. ومن ثم كان المنهج العقلى هو الذى يؤدى إلى اليقين. وفى الوجود، الموجودات الحسية جزئية مبتسرة فانية. أما الوجود الكلى فهو الثابت الدائم، وهو الأولى بالوجود. وفى القيم، القيم المتغيرة النسبية الحسية المادية النفعية التطورية الاجتماعية أقرب إلى العادات والأعراف والتقاليد. أما القيم الثابتة الدائمة التى لا يحدها زمان أو مكان فهى القيم الخالصة الحقة.

وكان العلم لديه جزء من التوجه العام نحو المثالية الحضارية كما عبر عن ذلك فى «العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى»، «قضايا من رحاب العلم والفلسفة». وتلك خاصية للحضارة الإسلامية التى كان العلم فيها جزءاً من توجه مثالى أعم وليس منفصلاً عن القيم كما حدث فى العلم الغربى. لذلك كتب «خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين»، «لقطات علمية من تاريخ الطب العربى». وقد كان العلم اليونانى مرتبطاً بالفلسفة كما هو الحال عند المسلمين. لذلك ترجم «أفلاطون والأكاديمية» أحد فصول تاريخ العلم لسارتون.

وتنبع هذه المثالية من الحركة الإصلاحية الحديثة، واهتمامه بها فى «الفكر الدينى فى مائة عام الأخيرة» ، ومن التراث الدينى القديم المتمثل فى التصوف الذى كان موضوع دراساته الجامعية الأولى مثل «التصوف فى مصر أبان العصر العثمانى» ثم «الشعرانى أمام التصوف فى عصره». ثم انتقل من التصوف إلى الأخلاق كما هو الحال فى «فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى». والتصوف فى النهاية هو فلسفة الأخلاق الإسلامية. ويشاركه فى ذلك أحد أعلام هذا الجيل أيضاً المرحوم د. عثمان أمين فى «الجوانية» التى غلب عليها الوجدان والتعاطف كما هو الحال فى الحدس عند برجسون. كما ظهر هذا الاهتمام الجوانى فى دراسة الأحلام فى «الأحلام فى الفكر الإسلامى»، وفى «التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام» وفى ترجمة «علم الغيب» فى العالم القديم لشيشرون. كما

شارك فى نشر الجزء التاسع «التوليد» من «المغنى فى أبواب التوحيد والعدل» للقاضى عبد الجبار. وأن المثالية المعدلة التى انتهى إليها وانتسب لها هى فى الحقيقة جمع بين المثالية الغربية والأخلاق الصوفية والواقعية الإسلامية كما بدت فى الفقه الإسلامى، مثالية تعترف بالدنيا دون أن تنبع منها أو تغرق فيها.

وسيبقى للمثال الراحل دور الفلسفة كصراع بين العقل واللاعقل وكفاح حضارى عبر الأجيال وعلى مر العصور. لذلك كتب «الفلسفة فى مسارها التاريخى» وأيضاً «مدخل لدراسة الفلسفة». وعرض لأجيال من الطلاب فى الثانوية العامة «مشكلات فلسفية» و «مسائل فلسفية». الفلسفة فى صراع معلن أو غير معلن بينها كاختيار لحرية الفكر والتسامح وبين التسلط والتعصب. فالفلسفة ضد الهوى والمصلحة والمنفعة والقهر لذلك كتب «قصة الصراع بين الدين والفلسفة» و «قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام» دعوة لحرية الفكر والتسامح. «والصراع الفكر والكفاح السياسى صنوان»، واجهتان لعملة واحدة كما بين فى «قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة». كما بين ذلك فى ترجماته العديدة مثل «الدين والفلسفة والتاريخ» لويب،و «الفلسفة والألهيات» لجيوم.

والمثل الأعلى ليس مجرداً فارغاً بل هو تعبير عن الحياة العقلية والوجدانية بل والحسية. ومن ثم فمع هذا القصد نحو المثل الأعلى فقد كان الأحساس بالحياة نحو المثال الراحل متقداً إلى آخر لحظة. فالمثال تعبير عن الحياة. كان عشقه للجمال لا يخبو. فالجمال هو مثال المثل. والجمال كفن أنما هو تجريد للجمال العينى. كان يدرك بعقله، ويشعر بوجدانه، ويلمس بيده. كان يشكر من يعتنى به وهو على فراش المرض الأخير. كان يشعر أحياناً بالوحدة، فالمثال يعيش دائماً وحيداً. وكان يلتف حوله أحياناً بعض الأقران من أصحاب الأهواء يعصفون بالمثال الذى ظل صامداً فى الحياة وباقياً فى الممات).

١٤- الصديق المبدع

النكتة فى شعب مصر خير وسيلة لنقد الحكام. فماذا يفعل الشعب فى حالة الضعف والعجز أمام سطوة أولى الأمر؟ كان «دبوس» تعبيراً عن هذه الروح المصرية التى تسخر من المسؤولين كشفاً لعيوبهم ونقداً لسلوكهم، فشر البلية ما يضحك. وقد كانت الصحافة المصرية منذ نشأتها منبراً للأدب، وكان الأدب منبراً للصحافة. لقد استطاع فيليب مع غيره أن يبدع نوعاً أدبياً جديداً «المقال النقدى الساخر»، يعبر من خلاله عن معاناة الناس وصدق الكاتب فيرضخ له المسؤول أو يهتز، ويراجع نفسه، ويصحح مساره. يتهكم مثل سقراط حتى تتولد الحقائق فى قلوب الناس.

لم يكن الصديق الراحل طوال حياته مبرراً لسياسة حاكم كما هو الحال فى الصحافة القومية أو مدافعاً عن نظام بل كان باستمرار ناقداً وموجهاً. علم الصحفى يسبق قرار السياسى ولا يتبعه. الصحافة نقد وليست تبريراً، توجيه وليست دفاعاً، منبر للشعب وليست كرسياً للحكم، وبتعبيرنا، أمر بالمعروف ونهى عن المنكر وليست فقهاً للسلطان.

ويتم النقد السياسى بأعلى درجة من المسؤولية حتى يقتنع الحكام والمسؤولون دون أثارة لحفيظتهم، واستنفار لغضبهم، واستدعاء لحنقهم. فما أقسى الحاكم عندما تسقط عنه العورة. فيقتنع هونفسه، ويتغير، ويراعى مصالح الناس. ليس الغرض من النقد التشفى والتشهير بل استرداد حقوق الناس، ورفع الظلم والمعاناة عنهم. وأن تأتى هذه الحقوق من الذين سلبوها خير من الأصرار على سلبها وضياعها. وأن يقل الظلم خير من أن يزيد. وأن تتوقف المعاناة خير من أن تستمر. وأن يشعر المسؤول أنه تحت العين خير من أن يستمر العمل فى السر. كان النقد السياسى بعيداً عن الطفولة اليسارية التى تعلن أكثر مما تحقق، وتشهد أكثر مما تغير، وتقول أكثر مما تفعل.

وكان التغيير فى حدود الممكن وفى أطار الشرعية، وبالأقناع والأقتناع. فتغيير الواقع شبراً خير من عشرات البيانات والشعارات. التغيير للواقع، والواقع لا مزايدة فيه أو عليه ألا لمن يبغى الاعلان عن نفسه والأستباق إلى المناصب رافعاً صوته حتى يراه الحكام. يد مع

الأهالى ١٩٩٢/٢/١٢ (عزاء للصديق فيليب جلاب)

الشعب ويد مع الحاكم لتقريب الهوة بين الأثنين خير من يدين مع الشعب واستعداء الحاكم أو من يدين مع الحاكم وفقد ثقة الشعب.

النقد السياسى نقد عقلى وليس انفعالاً، موضوعى وليس هوى. التحليل العقلى قادر على توعية المحكومين بحقوقهم، وتبصير الحكام بعواقبهم، والأبقاء على الوطن بعيداً عن الهزات والمخاطر. فسرعان ما تخبو الهبات، وتنطفىء الحرائق، وتهدأ الانفعالات. المعارضة جزء شرعى من النظام حتى ولو بدا غير شرعى. والصحفى رجل دولة. أنها معادلة صعبة عند الجميع بين الطفولة اليسارية والخيانة الوطنية.

ويتم التغيير فى أطار من الوحدة الوطنية. مهمته التجميع لا التفريق، والصالح الوطنى العام دون المصلحة الحزبية الضيقة. لا ضير من الخلاف، ولكن العيب هى الفرقة والتمزق والخصام. ليست «الأهالى» جريدة حزبية بقد ما هى منبر للحوار الوطنى وتعدد الآراء داخل الحزب وخارجه. تستقطب كل الأقلام، وتقبل كل الآراء. فنشطت الجريدة داخل الحزب من الأقلام المتوقفه فيه وخارج الحزب من أصحاب الرأى والقلم.

ليس الصحفى مجرد آلة كاتبة بل هو أيضاً أنسان يعيش ويحيى، يفرح ويحزن، يحب ويكره مثل باقى البشر. وقد عُرفت الصحافة المصرية بأنها كانت نادياً للظرفاء الذين يجمعون بين الصحافة والأدب، بين الفكر والعشق، بين المهنة والحياة، بين الثورة والشعر، بين العقل والقلب. أن هموم المهنة قاتلة، ومآسى الوطن تصيب الأنسان بالغم والكمد. فإن لم يجد الصحفى بعضاً من تفريج الهم وتخفيف الكرب فى الفرح بالحياة والأنس بالناس وبعواطف البسطاء وباستكشاف الجديد فى عالم الحياة لانطفأ وذبل. فتكون نفسه حزينة حتى الموت بتعبير السيد المسيح فى العشاء الربانى ليلة الوداع.

لقد ترك فى «الأهالى» فراغاً لا يملؤه ألا هو. ولكن مصر التى أنجبته قادرة بروحه وروحها على ملأ هذا الفراغ. لقد كان فيليب أب الاسكندر. ومصر مازالت فى انتظاره.

١٥ - معارك شخصية أم معارك فكرية؟

أن أسوء ما يصاب به الفكر أن يتحول إلى أشخاص، وأن تتحول المعارك الفكرية إلى معارك شخصية. صحيح أن الفكر يتمثله أشخاص، ومع ذلك تظل المعارك الفكرية معارك الثقافة والتاريخ قبل الأشخاص وبعدهم. فالأشخاص فانون، والفكر باق.

وتدور فى هذه الأيام معارك فكرية، كانت فى الأصل قضايا علمية ثم خرجت من العلم إلى الأعلام، ومن الجامعة إلى الصحافة، ومن الخاصة إلى العامة. ويمكن أن يحدث ذلك إذا ما كان القصد خلق تنوير عام فى البلاد فى جوصحى يقوم على تعدد الآراء. ولكنها تحولت إلى ثأر بين أشخاص، ومناسبة لأظهار الأحقاد وأثارة الضغائن والفتن فى وقت تتفتت فيه الأمة أكثر وأكثر. وتبارى كل فريق فى تصويب النفس وتخطئه الأخر، وفى الأستئثار بالحق كله وحده. مطلقان يتصارعان. ويستدعى كل فريق أهله من العلماء والقضاه والساسة، وكل فريق يزايد على الآخر باسم الدين مرة وباسم العلم مرة باسم الله مرة وباسم الأنسان مرة وكأننا فى ملعب كرة بين فريقين متنافسين كل منهما يريد تسجيل هدف فى الآخر. والناس تشجع هذا الفريق أو ذاك وتكاد تتشابك بالأيدى. تستدعى السلطة أو تلجأ للقضاء.

وفى هذا الصخب تصعب رؤية الحقيقة ومعرفة الصواب. فالتحزب نصرة كل فريق لنفسه ضد خصومه، للنفس كل الحق، وللخصم كل الباطل. للأنا كل الصواب، وللآخر كل الخطأ. وهو نفس المنطق الأطلاقى الذى يستحوذ فيه الأنا على كل شيء، ويستبعد الآخر من كل شيء. هو المنطق الاستبعادى الذى يتحول به كل فريق إلى فرقة ناجية فى الجنة، والآخر فرقة هلكة فى النار.

وقد يكون الخلاف بين الفريقين ظاهرياً فى اللغة المستعملة وأدوات التعبير أو فى المنهج وطرق الاستدلال أو فى المنظور والرؤية أو فى الوضع السياسى والاجتماعى أو فى الموقف الحضارى العام، تقسيماً طبيعياً للعمل، وتوزيعاً تلقائياً للأدوار. ففريق يفضل لغة الشرع

أرسل المقال إلى الصفحة الثقافية للأهرام يوم ١٩٩٥/٦/٢٨ دفاعاً عن د. نصر حامد أبو زيد دون ذكر اسمه من أجل استئناف المعركة، معركة القديم والجديد دون تشخيص لها.

وحجج النقل والمنظور الإلهى وجانب السلطة وتقليد القدماء. والبعض الآخر يؤثر لغة المصلحة وحجج العقل والمنظور الأنسانى وجانب المعارضة واجتهاد المحدثين. وكلاهما موقفان أصيلان. ومن التفاعل بينهما تنشأ الحضارة، ويتحدد مسار للتاريخ. وهو الصراع الذى أخذ أشكالاً عدة فى تراثنا القديم بين أهل التنزيل وأهل التأويل، بين القدماء والمحدثين، بين الفقهاء والصوفية، بين الأشاعرة والمعتزلة، وفى جيلنا بين السلفيين والعلمانيين. وكلاهما واجهتان لعملة واحدة. كل منهما يذكر بما ينساه الآخر. والحقيقة بينهما.

وخطورة هذا الوضع هو شق الصف الوطنى، وانقسام الأمة إلى فريقين متناطحين على أصول علمية تحولت فيما بعد إلى أحزاب وطوائف ومصالح وأهواء من أجل تحديد الغالب والمغلوب. والأمة فى حاجة إلى جمع الشمل، وتوحيد الجهود، وضم القوى فى تيار وطنى واحد. فالمعارك فى الداخل والخارج أوسع وأشمل، معارك حرية التعبير وحقوق الأنسان واستقلال المؤسسات والتعددية الحزبية فى الداخل، والثورة الفلسطينية فى الأراضى المحتلة، والمقاومة اللبنانية فى الجنوب، ومذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك والشيشان، وتهميش العرب فى نظام العالم الجديد.

ومعاركنا الفكرية ليست بدعاً فى جيلنا. فقد بدأت منذ فجر النهضة العربية تركيزاً على أهمية العقل فى حياتنا أسوة بالغرب عامة وعند فلاسفة التنوير خاصة، وتأصيلاً له فى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين كما فعل الطهطاوى، وتأكيداً لأهمية التجربة والعلوم الطبيعية فى الغرب الحديث عامة وعند دارون وبيكون خاصة وتأصيلاً لها عند أخوان الصفا وقدماء الفلاسفة بل والشعراء مثل المعرى كما فعل شبلى شميل، وأعلاناً عن مقاصد الشريعة وأن الوحى حركة تقدمية فى التاريخ عند المصلحين عامة والأفغانى ومحمد عبده وأديب أسحق خاصة.

وقد استمرت هذه المعارك عبر أربعة أجيال حتى جيلنا. فهى معارك العصر، عصرنا الحديث، وطبيعة المرحلة التاريخية التى نمر بها. نغلق بها عصرنا الوسيط ما بعد ابن رشد حتى قبيل حركات الأصلاح الأخيرة، ونفتح بها عصورنا الحديثة منذ فجر النهضة العربية حتى الآن.

فإا عجزنا عن أدارتها، وقل وعينا بتاريخنا، واغتربنا عن واقعنا، وابتعدنا عن مشاكلنا، ونسينا قضايانا، وسلمنا أمورنا لغيرنا، وضاق أفقنا، وبلغت قلوبنا الحناجر، كفّر السلفيون

العلمانيين، وخوّن العلمانيون السلفيين، ونشبت الحرب بين الأخوة الأعداء، وسالت الدماء فى ساحات القضاء، والسب والابتذال على صفحات الجرائد. وتحول مفكرو الأمة إلى نجوم تصدر بياناتهم وأعلاناتهم على الصفحات الأولى من الصحف وتنشر صورهم على أغلفة المجلات. وارتفعت نسب التوزيع، وزادت الأسعار فى السوق السوداء. وتوارت قضايا الأمة الرئيسية عن الأنظار، وانشغل الناس بالتطليق والتزويج وكأنها قضية مصر الأولى وزاد الأعلام الغربى فى الحملة اشتعالاً، تشويها لصورة الأسلام فى الأذهان. فها هو الأسلام يفتش فى الضمائر، ويفرق بين المرء وزوجه ويحكم بالأعدام على مفكر، لا فرق فيه بين العنف المسلح للجماعات والعنف الشرعى للأئمة.

من الأصلح للأمة أطفاء الحريق لا اشعاله، وسكب الماء على النار لا صب الزيت. ومن مصلحة الجميع التفكير الهادىء الرزين، والحرص على وحدة الأمة، والأبقاء على تعددية الرأى وحق الاختلاف الذى كفله الشرع.

١٦ - التراث ليس مقدساً

التراث هو مجموعة الأجوبة لمجموع الأسئلة التى طرحها جيل معين فى ظروف تاريخية خاصة. ولما كان الزمان متغيراً فلكل جيل أسئلته وأجوبته التى قد تتفق وقد تختلف مع أسئلة جيل آخر وأجاباته، لذلك رأى بعض الأصوليين القدماء أن أجماع عصر سابق ليس بالضرورة ملزماً لعصر لاحق، وأن تقليد المجتهد اللاحق لمجتهد سابق لا يجوز لأن التقليد ليس مصدراً من مصادر العلم.

وتنشأ قدسية التراث عندما يعجز جيل عن وضع أسلته وبالتالى استحالة الأجابة على شيء. ثم يزايد فى إيمانه على نفسه وعلى الله وعلى الناس كلما اشتد الكرب، وعظم العجز، وسدت أمامه السبل. يهرب إلى الوراء بعد أن يعجزه التقدم إلى الأمام، ويدافع عن التراث القديم بعد أن عجز عن أبداع تراث جديد. ثم يجرده من واقعه الذى نشأ فيه ويدفعه إلى حد الأطلاق بعد أن أصبح الروح والبدن، المثال والواقع، الأب والأم، الماضى والحاضر، الدنيا والآخرة.

عندما يصاب الأبناء بالهزيمة ويجهض حلمه يجد فى تراث الآباء ملجأ وملاذاً، ويجد فى عظمة الأجداد تعويضاً له عن بؤس الأحفاد. وقد حدث ذلك تماماً بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ . ينشأ الأبداع فى لحظات الانتصار، ويعم التقليد فى لحظات الهزيمة. يتصدر الاجتهاد فى عصور التقدم، ويتوقف فى عصور التخلف.

وتبدو مخاطر تقديس التراث فى أنه يتحول إلى سلطة يجب اتباعها فى القول والفعل، وسنة يجب اقتداؤها فى النظر والعمل ضد نظر العقل وحرية الأرادة. ثم يصبح مصدراً للأرهاب والخوف. ويتحول إلى «تابو» لا يمكن مسه. فتعتمد عليه نظم القهر لمزيد من السيطرة أقوى من أجهزة الأمن لأنه يسيطر على العقول وليس على الأبدان.

ولما كانت الطبيعة البشرية عاقلة حرة فكثيراً ما يؤدى تقديس التراث إلى أزدواجية فى الشخصية. فالكل، حاكماً أو محكوماً، يتمسك بالتراث فى الظاهر، تظاهراً بالمقدسات،

أرسل إلى الصفحة الثقافية بالأهرام يوم ١٩٩٥/٦/٢٨ دفاعاً عن د. نصر حامد أبو زيد مع المقال السابق ولكن الصديق سامى خشبة أرسله إلى صفحة الحوار القومى بالأهرام لأن موقف الصفحة من التراث موقف مختلف. ولم ينشر المقالان حتى الآن.

ويفعل ما يشاء فى الباطن، وكأن الطبيعة العاقلة الحرة مدعاة للسرى والعار. يتمسك به فى العلن ويخالفه فى السر. فالتراث سلطة اجتماعية والحرية حق فردى.

ثم تنشأ أزدواجية أخرى فى الثقافة عندما يجاهر البعض برفض التراث القديم مصدر السلطة والتقليد ويجد بديلاً عنه فى التراث الغربى، نموذج التحرر والتقدم ومعيار العلم والحداثة. فتنشق الأقلية المثقفة ثقافة غربية عن الأكثرية التراثية.

وينشأ النزاع بين الخصمين، صراعاً على الثقافة فى الظاهر، وصراعاً على السلطة فى الباطن. وطالما كانت الأقلية منتصرة، وتقود عمليات التحديث فإنها تصبح معّبراً عن مصالح الأغلبية، وينزوى تراث الأكثرية فى نطاق الشعائر. فإذا ما انهزمت تحول التمسك بالتراث إلى نصر بديل. ويصبح أداة رفض للحاكم وربما أداة قمع للمحكوم.

وقد ينشأ تراث بديل عن مصالح الناس من خلال التراث، يرفض الحاكم ويحرر المحكوم كما كان من قبل، قبل أن يتكلس ويتجمد ويتحول إلى مقدس. يأخذ من التراث لغته ويجعلها حاملاً لمطالب العصر. ومع ذلك يظل محاصراً بين التراث المقدس للأغلبية والتراث الغربى للأقلية لأنه لا يبغى السلطة ولكن يكفيه فقط نزع السلاح بين المتخاصمين.

التراث أذن ابن مجتمعه. ولما كان المجتمع ينقسم إلى عدة طبقات اجتماعية كل منها بثرواتها الاقتصادية وقوتها السياسية عبر التراث أيضاً عن هذا التركيب الطبقى للمجتمع. ولما كان الحكم فى الغالب للطبقة العليا، وكان المحكوم الطبقات الدنيا أصبح التراث تراثين، تراث السلطة وتراث المعارضة، تراث الحاكم وتراث المحكوم. الأول يدافع عن المشيئة الألهية كالجبرية ضد حرية العباد، والثانى يدافع عن حرية العباد حتى تثبت المسؤولية عن الأفعال والتى عليها يقوم الحساب، ويتحدد الثواب والعقاب. الأول يعطى الأولوية للنقل على العقل ثم يحتكر تفسير النقل حتى تسيطر الطبقة الحاكمة على العقول من خلال البرامج الدينية فى أجهزة الأعلام، والثانى يجعل العقل أساس النقل من أجل أعمال النظر وأقامة البرهان. الأول يجعل الإيمان مجرد قول باللسان حتى يترك أعمال الحاكم خارج الحساب، والثانى يجعل العمل جزءاً من الإيمان حتى يحاسب الحاكم عما تقترف يداه. الأول يجعل الحكم فى طبقة معينة لا يخرج عنها، قريش أو الجيش حتى يظل الحكم وقفاً عليها وحكراً لها، والثانى يجعل الأمامة عقداً وبيعة واختياراً.

ويتصارع التراثان سياسياً حتى يستتب الأمر تاريخياً، ويتحول تراث السلطة إلى تراث ثابت، تتناقله كل سلطة. وتزيد عليه، وينتشر عبر وسائل التربية، ويصبح هو والدين شيئاً

واحداً، ويتم التوحيد بين الدين والتفكير الدينى أو بين الوحى والتفسير أو بين كلام الله وكلام البشر.

وقد حدث ذلك منذ ألف عام فى تاريخنا بعد أن كان الصراع قائماً سياسياً بين تراث السلطة وتراث المعارضة حتى الغزالى فى القرن الخامس الهجرى. ثم استتب تراث السلطة: الأشعرية فى العقائد، والشافعية فى الفقه، والتصوف فى التربية، وقضى على تراث المعارضة: السرية فى الداخل (الشيعة)، والعلنية فى الداخل بالفكر (والمعتزلة)، وفى الخارج بالسلاح (الخوارج).

وقد حاولت الحركات الأصلاحية الحديثة الخروج على تراث السلطة. فالأفغانى يعيد تفسير القضاء والقدر ويجعله حرية الفعل والشجاعة فى طلب الموت والاستشهاد لانتهاء الأجل. كما أكد محمد عبده الحسن والقبح العقليين كما فعل الطهطاوى قبله. وحاول رشيد رضا استئناف تراث المحكوم بالتفسير الاجتماعى السياسى للقرآن الكريم فى «المنار» ثم استأنفه سيد قطب الأول فى «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» و «معركة الإسلام والرأسمالية» و «السلام العالمى والإسلام».

وإذا كانت الحركة الأصلاحية الأولى قد ارتبطت بحركة التحرر الوطنى فإن الحركة الأصلاحية الثانية فى هذا الجيل الجديد من الأصلاحيين ارتبطت بحركات المعارضة، تبرز تراث المعارضة، المعتزلة والشيعة والخوارج، من أجل إيجاد التوازن فى حياتنا الثقافية والسياسية بين تراث السلطة وتراث الشعب، تراث الحاكم وتراث المحكوم. فنشأت معارك التراث فى الظاهر، وهى معارك سياسية فى الحقيقة.

وللتاريخ أن يحكم أى التراثين أصلح للناس الآن، وللناس أن تعيد الأختيار.

(جـ) الجزائر بين الماضي والحاضر

١- الجزائر، وطن المليون شهيد

مازالت الجزائر فى قلب كل عربى وكل مسلم. ارتبط بها فى كفاحها الوطنى، وأيدها معنوياً ومادياً، بالفكر والسلاح، بالمال والرجال حتى أصبح نضالها الوطنى نموجاً للتحرر الوطنى فى كل بلدان العالم الثالث منذ مطلع الستينات. ثم أصبحت نموجاً لبناء الدولة الحديث فى الجيش والمجتمع، فى الدولة والمؤسسات. وضرب المثل بالتسيير الذاتى على الابداع العربى الجزائرى فى ادارة القطاع العام، وأصبحت الجزائر موطناً لكل حركات التحرر فى العالم، فى أفريقيا وأمريكا. وقضت على أسطورة التمييز بين العرب والافارقة. فالجزائر عربية موطن لحركات التحرر الأفريقية. لا فرق بين شمال الصحراء وجنوبها.

وكانت الجزائر بوتقه الانصهار لحركة التحرر العربى، نموذجاً لفلسطين، والمقاومة المسلحة، وتجنيد الجماهير، وأصبحت صورتها، بلد المليون شهيد، تلهب خيال جيل الستينات فى العالم العربى كما فعلت الحرب الأهلية الأسبانية فى خيال الأوربيين.

ولما كان لكل مد ثورى مداه أن لم تتجدد دماؤه وتتوالى أجياله وتتعدد أبداعاته وتتشكل صياغاته من جديد فسرعان ما يتحول إلى نظام بيروقراطى تعانى منه الجماهير أكثر مما تدين بالولاء له. وذلك طبيعى بعد تحول الثورة إلى دولة، والنضال الوطنى إلى بناء اجتماعى، والتحرر إلى تنمية، ومواجهة الخارج إلى مواجهة الداخل. فى نفس الوقت تصبح الخطابة السياسية الأولى والشعارات الملهبة للخيال فارغة من أى مضمون اجتماعى جديد لأجيال جديدة ولدت بعد الستينات، وتواجه الفقر والتخلف والجهل والبطالة والاسكان والمواصلات كما واجه الآباد الاستعمار والاحتلال وحلف شمال الاطلنطى. وبقدر ما تبرد الثورة ويتجمد النضال عند جيل الآباء تنشأ الثورة من جديد ،تتحرك الجماهير عند جيل الابناء. ويقع الفصام بين القادة والشعب، بين الرمز والواقع، بين الحلم واليقظة. وتشعر الأجيال الجديدة أن الثورة قد انقلبت على نفسها، من النقيض إلى النقيض، وأن التحرر الوطنى قد انقلب على نفسه، من الضد إلى الضد، فينشأ الغضب، ويعم الرفض، وتتحرك الجماهير، تحاسب وتتوعد، وتطالب بالتغيير. فقد كبر الثعبان وجلده لم يتغير.

كتبت هذه المقالات مساعدة للأخوة بالجزائر. عام ١٩٩٤ لجريدة «الشروق» الجزائرية.

٢- الابداع الفكري

بعد انقلاب حركة التحرر العربى على نفسها أو أداء وظيفتها دون تجديد نفسها طبقاً للظروف الجديدة وبناء على متطلبات الأجيال الجديدة أصيب الناس بالاحباط العام حتى آمن البعض بالأفلاس التاريخي للأمة العربية الذى يعبر عنه المأزق العربى الراهن بسبب حالة الاحباط الشاملة من جراء سلسلة الهزائم المستمرة منذ الهزيمة العسكرية فى يونيو ١٩٦٧ حتى هزيمة الارادة السياسية منذ نوفمبر ١٩٧٧ وزيارة القدس ثم الاتفاقات المستمرة مع عدو الأمس: فتح الحدود، وتبادل لسفراء، وبيع النفط، واستيراد المنتجات، واستقبال الخبرات وتم الاعتراف بالصهيونية بمساعدة الاستعمار، أعداء الأمس. كادت الصهيونية تحل محل القومية العربية، يتسابق الجميع لودها، وكادت أمريكا عدو العرب بالأمس وصديقهم اليوم تحل محل الاتحاد السوفيتى صديق العرب بالأمس وعدوهم اليوم فى البوسنة. لقد تغيرت الأوضاع الخارجية ولم يعد للعرب حليف، واقتتل العرب فيما بينهم فى حربى الخليج الأولى الثانية. وتم تجريب كل شيء فيهم، الليبرالية والقومية والماركسية. واحتلت مزيد من الأراضى، وازاداد الفقير فقراً والغنىّ غنى، واشتد القهر، وعمت التبعية وتفتت الأمة إلى أقوام صغرى تنهش فى القومية العربية. الكل يقلد كقارب للنجاة بعد أن ينهار الابداع العربى القديم، تقليد القدماء فتنشأ الحركة السلفية المعاصرة أو تقليد المحدثين فتنشأ الحركات العلمانية. البعض ينظر إلى الماضى والبعض الآخر يرنو إلى المستقبل، ولا أحد ينظر إلى الحاضر، ويعرف مكوناته، ويشخص اللحظة الراهنة التى تمر بها الأمة العربية، فى أى مرحلة من التاريخ هى تعيش؟ تعيش الأمة فى الخلود دون الزمان، وهى محفوظة فى التاريخ مثل الذكر المحفوظ فى اللوح المحفوظ ولم يعد لديها إلا حنين إلى الماضى أو تطلع إلى المستقبل أو يأس واحباط بالنسبة للحاضر. غاب الابداع الفكرى وغمضت الرؤية، وعز ايجاد المخرج من هذه الدائرة المفرغة بين نقص الابداع وحالة الاحباط، كل يغذى الأخر، نعيش فى الوقت الضائع، خارج التاريخ، ويخطط لنا المسار ويطلب منا لعب الدور المرسوم فيه، مما يدفع على الغضب ويستنفر فيها روح الابداع والاستقلال الوطنى والارادة الوطنية المستقلة. فنضال الستينات يذهب سدى وينتهى إلى فراغ.

٣ - الجيل القديم

كان الجيل القديم، وهو الرعيل الأول، ممثلاً لعدة تيارات فكرية. كان يضم التيار الإسلامي والقومي والليبرالي والماركسي في جبهة التحرير الوطني. وقد استطاع النضال الوطني من أجل الاستقلال صهر هذه التيارات الأربعة نحو غاية واحدة بصرف النظر عن الأطر النظرية باستثناء بعض الخلافات التي وصلت أحياناً إلى الصراع المكتوم بين بعض الفصائل خارج الجزائر استباقاً للسلطة أو عجزاً عن التخلي عن الجماعة الصغرى والولاء لرئيسها في سبيل الوطن الأم والغاية القصوى وهو التحرر الوطني.

وبعد الحصول على الاستقلال استأثر تيار واحد بالحكم وهو ما أصبح يسمى فيما بعد بالتيار العلماني. وتحول التيارالإسلامي كما كان إلى الشعب، الائمة في المساجد، والعلماء في دور العلم، والخطباء في الموالد، والصوفية في الزوايا. ومن طبيعة البشر أن يتمتع الحكام بنتيجة النضال ومكاسب التحرر ومزاياه، فتحول الرعيل الأول إلى طبقة في الحكم متميزة عن باقي طبقات الشعب. تتسم بالفرانكفونية والتغريب. ولاؤها الثقافي في غالبيته وربما السياسي للمستعمر القديم. ولم تكن خطط التطوير والتنمية كافية لرفع مستوى طبقات الشعب إلى مستوى النخبة الحاكمة. وتدريجياً تحول الرعيل الأول إلى طبقة مغلقة تستأثر بالسلطة ولا تتداولها مع أحد، بأسم الحزب الواحد، والايديولوجيا الواحدة، دون مشاركة للجماهير. وفي معظم البلاد النامية يزداد معدل السكان حتى أتى الأنفجار في ١٩٨٩ عندما اكتشفت الأمة أن أكثر من ٦٠ ٪ من الشعب تحت سن العشرين، وأن البطالة تصل إلى ٤٠ ٪، وأن أجيالاً جديدة قادمة لم تشارك في النضال الوطني ولكنها مأزومة بالوضع الاجتماعي، وأن النخبة الحاكمة تعيش على ذكرى التاريخ، علمانية سلفية. فكان الاسراع بالتعددية وبالتحولات الديموقراطية. وكانت الانتخابات التي كانت نتيجها أن الرعيل الأول أصبح خارج مسار التاريخ، وأن الماضي لم يعد حاضراً، وأن الحاضر ليس ماضياً. ولما كان تداول السلطة غير وارد بصرف النظر عن تقلبات الزمن وتغير الأحداث، بقى الرعيل الأول في الحكم مدعماً بالجيش. فالشرعية الثورية القديمة مازالت مستمرة بالرغم من تحديات شرعية أخرى لها. ولما عز الحوار وقع الصدام. ولما سار التاريخ أُوقف المسار.

٤ - الجيل الجديد

والجيل الجديد بلا زعماء الامن قادة المجتمع التقليدى الممثل فى رجال الدين، الائمة والخطباء والوعاظ. ليس له رصد فى النضال الوطنى. فقد ولد بعد الإستقلال. ولم يتمتع بمكاسبه ومزاياه تمتعاً عينياً مباشراً. فهو ليس فى الحكم. ما تمتع به مثل حق التعليم جزء من تراثه، التعليم المجانى.أما الخدمات العامة مثل الطرق السريعة للعربات والطائرات ووسائل الاتصال الحديث فهو لا يستعملها إلا فى أقل الحدود. ولكنه واجه الفقر، والبطالة، وأزمة الإسكان. ليس له مستقبل لأنه ليس مزروعاً فى الحاضر وليس جذور فى الماضى. فنشأ الغضب. وكان من الطبيعى أن يظهر الإسلام كفكر ممثلاً فى تطبيق الشريعة وكتنظيم ممثلاً فى الأئمة والوعاظ والخطباء والفقهاء. فالإسلام اداة احتجاج اجتماعى، «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل» هروباً من الواقع وفراراً إلى روح الناس وهويتهم فى غياب بديل آخر لا من النخبة الحاكمة، الجيل القديم أو الجيل الجديد من الوطنين الملتحمين بالناس وبالجماهير والقادرين على قيادتهم مثل الأئمة ولوعاظ والفقهاء. جاء الإسلام المحافظ ليملأ الفراغ الفكرى والسياسى والتنظيمى. والإسلام المحافظ رصيد طويل. فهو موروث من التاريخ منذ ألف عام. وقوى أثناء الاحتلال حفاظاً على الهوية. وقد كان الاستعمار يريد القضاء عليه ممثلاً فى المدارس القرآنية والمساجد ومدارس اللغة العربية. استبعد عن الحكم منذ تحقيق الاستقلال فمنزل إلى الشوارع يجند الناس بعد أن عجز الحزب الواحد. والإسلام المحافظ له رصيده وجذوره فى الداخل، وامتداداته فى الخارج، يدعم بعضه بعضاً من الحجاز وايران والسودان، وربما أيضاً من أممية غير إسلامية ترى فى الإسلام المحافظ نصيراً لها نظراً لحجم التحديات التى تواجهه وعجزه عن التعامل معها. فالنظرة التشريعية للحياة لا تكفى، وتصنيف سلوك الناس إلى حلال وحرام لا يتفق مع الفقر والضنك والبؤس والغضب والتمرد والاحتجاج وتطبيق الشريعة بمعنى تطبيق الحدود تشويه للشريعة الغراء. إذ أنها تعطى الناس حقوقهم قبل أن تطالبهم بواجباتهم، وتحافظ على الضروريات الخمس، النفس والعقل والدين والعرض والمال. الإسلام قوة على الأرض وفى القلوب إنما ينقصه تحويله إلى برنامج اجتماعى سياسى يحقق المصالح العامة أساس التشريع.

٥ - الثقافة الوطنية

أن أحد المخارج من الأزمة التاريخية الراهنة وفك دائرة الحصار والخروج من هذه الدائرة المفرغة هى الثقافة الوطنية. وتعنى ما يجتمع عليه كل الموطنين من قيم ومبادئ عامة تكّون ملامح الشخصية الوطنية والتى تتأكد بها هويتها وتصونها من الاغتراب والتبعية لغيرها.

ومكونها الرئيسى هو التراث، خلق الأجيال عبر الزمن، التراث الدينى والشعبى، العلوم الدينية والأمثال العامية. هو ما يجعل الجزائرى جزائرياً، والعربى عربياً، والمسلم إسلامياً. والتراث هو تراث وطنى من صنع الجميع لا فرق فى ذلك بين طائفة أو قوم. فالتراث الجزائرى من صنع العرب والبربر، والتراث العربى من صنع العرب والاكراد والدروزوكل الأقوم فى الوطن العربى. والتراث الإسلامى من صنع المسلمين والنصارى واليهود والصابئة والمجوس. فالتراث متعدد بطبعه ولكن تجمعه ملامح الشخصية الوطنية الواحدة والتى تظهر فى الأدب الشعبى وفى الملامح والسير مثل ألف ليلة وليلة وسيرة بنى هلال. وعليه تربى الأجيال فهو العنصر الوطنى المستمر مهما تغيرت النظم السياسية والاقتصادية.

والتراث فى البلدان النامية يقوم بدور الأيديولوجيات السياسية فى البلدان الصناعية المتقدمة التى قطعت مع تراثها فى وقت نهضتها كما فعلت الشعوب الأوربية واستبدلت به العقل والعلم لأنه لم يكن حياً فى الضمائر. نابعاً من القلوب بل كل تعبيراً عن سلطة الكنيسة والمعبد أو سلطة اليونان والرومان. فى حين أن التراث العربى الإسلامى أو حتى التراث الاقليمى الجزائرى أو التونسى أو المغربى أو المصرى أو السورى أو العراقى، مازال حياً فى قلوب الناس، يلجؤن إليه فى حالة انهيار الأيديولوجيات السياسية التى كانت فى الغالب اختيار النخبة والسلطة الحاكمة.

هذا التراث الوطنى، الرصيد الأول للثقافة الوطنية، هو العنصر الموحد للأمة والذى يحيلها من شتات متنافر ومصالح متضاربة وقوى متصارعة إلى أمة واحدة تتعدد ثقافاتها، وتتوحد غاياتها، تتباين منطلقاتها، وتتوحد أهدافها. الثقافة الوطنية تبدأ من الأنا وليس من الآخر، من الهوية وليس من التبعية. هى نقطة البداية التى يلتقى عليها الجميع، أبناء الوطن الواحد.

٦ - ملتقيات الفكر الإسلامي

أن تقييم تجارب الماضى أحد وسائل التعلم وادراك العيوب واكمال النقص. ولقد ظهرت الحاجة فى الجزائر لعقد «ملتقى الفكر الإسلامى» منذ منتصف الستينات حتى منتصف الثمانينات والذى وصل إلى ما يقارب العشرين. كان الدافع منذ البداية هو أحساس جبهة التحرير الوطنية بالأزمة وبأنها غير قادرة من خلال ايديولوجية التحرر الوطنى التى كانت تحرك جيلها على مخاطبة الجماهير الإسلامية، جيل الابناء والأحفاد. فأرادت أن تفسح المجال للأيديولوجية الإسلامية الناشئة لسد الفراغ العقائدى عند الشباب. وفى نفس الوقت استمرار شرعية الدولة التى كانت تستمد من النضال الوطنى ثم اهتزت بعد أن انعزلت جبهة تحرير الوطنية عن الجماهير الجديدة ولم تعد قادرة على تلبية متطلباتها الاجتماعية وتطلعاتها الجديدة. فإذا ما تقلصت سلطة الدولة الوطنية فالشرعية الإسلامية من كنف الدول تأتى لتكمل وتثبت دعائم الشريعة الأولى. لذلك كان من الطبيعى أن تقوم الدولة بالملتقيات من داخل وزارة الشئون الدينية تملقاً لأذواق الجماهير، وافساحاً لمجال الغضب الشرعى لاحتواء الجماهير وتحت كنف الدولة وبرعايتها وتحت أعين الرقباء.

ولما كانت الأيديولوجية الإسلامية برصيدها التاريخى الطويل محافظة تقليدية، عقائدية شعائرية تشريعية فقد سيطر على زعامتها المشايخ التقليديون داخل الجزائر وخارجها. وتحول الملتقى إلى ساحة للمزايدة الدينية والدفاع عن الإسلام تعبيراً عن العواطف، وزيادة فى حدة الانفعالات، تنفيساً عن الرغبة المكبوته وتجاوزاً للضياع والنسيان. وكان من الطبيعى أن تسيطر النظم التقليدية فى الحجاز، فى الوسط والاطراف على اتجاهات الملتقى الفكرية كمقدمة للسيطرة على القوى الإسلامية الناهضة. وبقدر ما كانت هذه الملتقيات تشتد وتقوى فى «قصر الصنوبر» كانت جبهة التحرير تتقلص وتنكمش، تتجاور ولا تتحاور، ترصد ولا تتفاعل، تراقب ولا تتجدد مما كان ينذر بتآكل جيل قديم وبنشأة جيل جديد، بتهاوى أيديولوجية قديمة ببروز أيديولوجية جديدة، بنهاية نظام قديم وبنشأة نظام جديد. وكانت كل محاولة لاقامة الجسور بين العهدين ولحوار بين الجيلين تقابل بالفتور من النظام القديم وبالتكفير من النظام الجديد تعبيراً عن صراع مكتوم ومبكر على السلطة.

٧ - الحركة الإصلاحية

تستطيع الجزائر أن تجد ثقافتها الوطنية فى حركتها الإصلاحية منذ عبد الحميد بن باديس عبر مالك بن نبى والبشير الابراهيمى. وأن انقطاع هذه الحركة وتشتت أجيالها دون تطويرها وتجديدها بل وتجاوزها لهو أحد أسباب الأزمة الحالية والصراع الدامى والاقتتال بين الاخوة الاعداء، السلفيين والعلمانيين، جبهة الانقاذ وجبهة التحرير الوطنى.

أن ميزة الحركة الاصلاحية أنها تبدأ بالتراث الدينى الوطنى القومى فى الأمة. ينبع من دينها، ويتفاعل مع وطنها على الصعيدين القومى والإسلامى. يؤكد الهوية الوطنية والقومية، ويحمى الأمة من التغريب والتبعية والميوعة والتذبذب والازدواجية وشق الصف والصراع بين العروبة والفرنكفونية.

وفى نفس الوقت تمتاز بأنها متفتحة على العصر متفاعلة مع قضاياه. فمنذ نشأتها وقد صاغت الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر والتخلف فى الداخل. وحاول الاستعمار القضاء عليها بسجن زعمائها أو اغتيالهم والقضاء على المدارس القرآنية واللغة العربية وغلق المساجد وشراء الذمم والضمائر للائمة المتعاونين. نشأ التحديث الاصلاحى من أتون المعارك الخارجية والداخلية. وطور نفسه بنفسه، واقترب من الاشتراكية لحل قضية العدالة الاجتماعية، ومن الليبرالية دفاعاً عن الحريات، ومن القومية لتوحيد الأمة والمزاوجة بين العروبة والإسلام لدرجة التوحيد بينهما فى المغرب العربى الكبير، بل من الماركسية باستعمال التحليل الطبقى والاجتماعى لمعرفة البنية الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية الراهنة.

يقبلها جميع الفرقاء. ولا يرفضها أحد. الكل يعتز بها، ويعتبرها وطنه وهويته وشخصيته وفكره على أحد المستويات. فإذا أراد أحد أن يكمل الشوط فإنه يذهب إلى الأيديولوچيات العلمانية للتحديث ليكمل بها ما نقص فى حركات الاصلاح دون أن يطورها باعتباره أحد المسؤولين عنها وأحد أبنائها.

هذا هو التحدى أمام الجزائر، اعادة عبد الحميد باديس بعد نصف قرن ومالك بن بنى بعد ربع قرن، ايجاد اصلاحيين جدد قادرين على ملأ الفراغ، واقامة الجسور، وعبور الهوة بين الأخوة الاعداء، جبهة التحرير الوطنى، والجبهة الإسلامية للانقاذ.

٨ - الزعماء التاريخيون

بالرغم من لفجوة بين الأجيال، نهاية جيل الستينات وبداية جيل الثمانينات، وأفول جيل جبهة التحرير الوطني وصعود جيل جبهة الانقاد إلا أن أحد الجسور التي مازالت ممتدة عبر الجيلين والتيارين هم الزعماء التاريخيون للثورة الجزائرية الذين مازالوا على قيد الحياة والقادرون على العطاء خاصة الذين يجمعون بين التيارين، أحمد بن بلا نموذجاً. فقد كان رمز الثورة الأول وربما مازال، أودع السجن بعد حادثاً اختطاف الطائرة مع أربعة من الزعماء التاريخيين. وخرج وقد انتصرت الثورة وتأكد الحكم. وتطور الزعيم في السجن. واكتشف الإسلام الثوري القادر على لم الشمل، العروة الوثقى التي لا انفصام لها. تطور بالتأمل والقراءة. وتعلم العربيةْ، ووعى العصر وأحداثه. وربما لا يسمع عنه الجيل الحالي إلا من خلال الذكرى الوطنية ولكن قادر على العطاء والنزول إلى الساحة والتفاعل مع الجماهير وعرض برنامجه الإسلامي الوطني الذي يمكن أن تلتقي عليه جبهة التحرير وجبهة الانقاذ.

فالإسلام هو البداية ومن ثم فالجسور مع جبهة الانقاذ قائمة والدفاع عن الهوية ضد التغريب نقطة انطلاق معها. والجزائر هي الهدف والغاية، وتطويرها وحل قضاياها يجعل الجسور مع العلمانيين قائمة. فالإسلام ليس غاية في ذاته بل وسيلة لتحقيق السعادة والخير على الأرض، في حياة الأفراد والجماعات. ومن خلال الممارسة يمكن أن يستميل العديد من الفصائل الإسلامية والعلمانية. وبمرور الوقت تقل الفجوة بين الأخوة الاعداء، وتكبر المساحة المشتركة حتى يصبح الوسط هو القلب والفريقان هما لاطراف. وبمزيد من التفاعل يجد الطرفان نفسيهما في القلب، الإسلام مجدداً والوطنية مؤصلة. ويدان خير من يد واحدة، وتأليف القلوب خير من تباغضها وتنافرها وتباعدها والقطعية والخصام بينها. مازال أحمد بن بلا هو الرمز للوطن، والقادر على لم الشمل، والجمع بين جبهة الانقاذ وجبهة التحرير، وعقد الحوار الوطني المتكافئ الاطراف، والتعلم من الشارع من جديد كالتعلم من السجن، ويكون حلقة الوصل بين الإسلام والعلمانية، بين الكهول والشباب، بين الوطنية والقومية، ويضع الجزائر في منعطف جديد لمسار التاريخ.

٩ - الجيش وقريش

الجيش وقريش قوتان تتصارعان على التبادل فى المجتمع العربى الإسلامى. الجيش له رصيده الوطنى منذ حرب التحرير وقد تكون من المقاتلين. وشهداؤه محط احترام واعزاز حتى لقد نشأت عدة نظريات عن دور الجيوش فى البلاد النامية كأداة للتحرر الوطنى أولاً وللتحديث والبناء الاجتماعى ثانياً. وهو الوحيد القوة المنظمة الفاعلة، والمؤسسة المنضبطة أكثر من الوزارات والمصالح والهيئات والمؤسسات فى الدولة. ميزانيته بلا حدود. بل وينص فى بعض الدساتير العربية على أنه حامى الدستور والمحافظ على وحدة البلاد والمقصود بها النظام. لذلك يهر إلى النزول إلى الشوارع بطلب الحاكم، وهو غالباً القائد الأعلى للقوات المسلحة إذا ما عجزت الشرطة وأجهزة الأمن على حفظ النظام فى لحظات الغضب الشعبى العارم وتراث الضباط الأحرار فيه له احترامه وتقديره. فقد كان أساس الثورات العربية الحديثة منذ مطلع الخمسينات. ومع ذلك فالجيش أيضاً مصدر القهر والتسلط. لا يقبل الحوار أو المشاركة الفعلية فى السلطة يوزع المكاسب والامتيازات بين القادة الكبار، ولا يقبل المؤسسات المستقلة للمجتمع المدنى.

أما قريش فهى مصدر ثان للسلطة والحكم فى المجتمعات العربية الإسلامية. تستمد سلطتها من التاريخ ومن نسب الرسول ومن الاشراف لها الشرعية الدينية وتحكم بأسم الشريعة. طاعتها من طاعة الرسول وطاعة الرسول من طاعة الله. لها دورها الوطنى أيضاً من خلال الحركات الاصلاحية. تدافع عن الهوية حتى لو كانت فارغة من أى مضمون اجتماعى. هى أيضاً مصدر قهر. ولا تقبل الاعتراض حتى ولو كان أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر أو نصيحة فى الدين. ولا ترضى بالحوار. فمالك الحقيقة المطلقة لا يحاور بل يهدى ويعظ وإلا فالاتهام بالكفر والالحاد والخروج على طاعة السلطان.

وفى كلتا الحالتين، الجيش وقريش، الشعب هو الكاسب أو الخاسر. ولما انتهت حركات التحرر الوطنى واستقلت الشعوب وهو ما قام به الجيش وقريش فى الماضى فلم يبق للشعب إلا السلب. وهذا هو التحدى للشعب، إيجاد البديل الذى به تستمر مكاسبه، وتقل مخاسره، ويعطى له حريته ويحفظ له كرامته، ويسترد بيده سلطته، ويصبح هو مصدر السلطات.

١٠ - تداول السلطة

هناك نوعان من تداول السلطة: التداول الرأسي، أن تنتقل السلطة من الأب إلى الابن،مات الملك عاش الملك وهى سمة الحكم الوراثى أو الجمهورى في الظاهر، الوراثى فى الباطن، وهو تداول زائف لأن السلطة تظل فى العائلة المالكة لا تخرج من الأشراف سواء كانوا من العسكر أو من الأئمة. ولا تخرج منها إلا بانقلاب يزيح بالعائلة المالكة إلى عائلة مالكة أخرى يبدأ التوارث فيها. وهو الغالب على مجتمعاتنا.

والتداول الأفقى هو انتقال السلطة من تيار فكرى إلى تيار فكرى آخر، ومن قوة سياسية إلى قوة سياسية أخرى، ومن طبقة اجتماعية إلى طبقة اجتماعية أخرى أو من حزب سياسى إلى حزب سياسى أخر بناء على اختيار حر من الشعب. إذ لو حدث بانقلاب لعاد إلى نظام العائلة المالكة،عائلة تزيح أخرى. وهذا التداول لم تعرفه المجتمعات العربية. فلا تتغير السلطة إلا بموت الحاكم بأجله أو باغتياله أو بالانقلاب عليه وازاحته من أجل وراثة الحكم.

ويرجع السبب فى ذلك إلى رفض المشاركة. فالحكم يعنى السلطة الواحدة التى لا شريك فيها. التوحيدهنا له معنى سلبى أى التفرد بالسلطة فى حين أن التوحيد الايجابى هو البداية بالتعددية والاختلاف والانتهاء إلى غاية واحدة ومبدأ واحد يعم لجميع. ولما كان التوحيد قد استقر فى القلوب على نحو سلبى فاعتبرت المشاركة فى السلطة ضعفاً للحاكم أو تنازلاً منه أو شركاً بالله.

أن الحكم ليس مكسباً بل خسارة، ليس ميزة بل هماً لأن الحاكم مسؤول عن كل صغيرة وكبيرة، حتى ولو عثرت بغلة فى العراق والحاكم فى الحجاز، فما بال الموت يحصد الآلاف جوعاً وقحطاً! الحاكم آخر من يأكل وآخر من يشرب وآخر من يلبس وآخر من يسكن بعد أن يطمئن على أن جميع المواطنين قد أخذوا كفايتهم، وقضوا حاجاتهم الأساسية. الاستئثار بالسلطة إذن اغتصاب لحقوق الناس وارتكاب لذنب، فالسلطان بماله من جاه وسطوة ومال وجند يكون كالحاكم بأمره، تحق الثورة عليه وازاحته. فالأختيار للشعب، يبايع الحاكم، وتظل البيعة قائمة طالما التزم الحاكم بشروطها. فإا أخل بواحد منها ولم يسمع النصح أو حكم القضاء هنا يجوز الخروج عليه لتداول السلطة من جديد.

١١ - الديموقراطية

أن أحد المخارج من الأزمة الراهنة فى الوطن العربى خاصة فى الجزائر وتونس والسودان والعراق وليبيا وسوريا وشبه الجزيرة العربية، الوسط والاطراف، هى الديموقراطية. وقد نجحت التجربة فى الأردن عندما بدأت بالتعددية الحزبية، ودخلت الحركة الإسلامية البرلمان، وحصلت على ثلث المقاعد، وتفاعلت مع باقى التيارات والقوى السياسية. وفى الانتخابات التالية عسرت بعض المقاعد لأن الشعارات لا تكفى لثقة الشعب. المزايدة فى الدنيا لا تطعم الجائع، ولا تغنى الفقير، ولا تحرر سجيناً سياسياً، ولا تحقق أى مطلب للناس. وكادت التجربة الجزائرية أن تنجح لولا اجهاضها وهى مازالت وليدة. والخطأ ممن نجح فى الانتخابات وكانت له الأغلبية بتصريحات ضد الديموقراطية أو من خسر فيها بأخذ هذه التصريحات ذريعة ضد التجربة الديموقراطية وبأسم الدفاع عنها. ونجحت التجربة اليمنية بالتعددية الحزبية وتحقيق الوحدة بناء على اقتراع شعبى عام، وأخذت الحركة الإسلامية أيضاً ثلث الأصوات. فهذا حجمها فى الشارع العربى أكثر أو أقل طبقاً للبلد. ولم ينجح الانفصاليون فى القضاء على التجربة الديموقراطية التعددية بالرغم من تنمر الأنظمة المعادية فى المحيط العربى.

الديموقراطية لا تعنى فقط حرية لتعبير والرأى كحق طبيعى للإنسان بل أيضاً حق الاختلاف وحق المشاركة فى صنع القرار وتنفيذه. فلا خاب من استشار. واحتكار الرأى يؤدى إلى التهلكة ،ولا ضاع من استمع إلى نصح. فالدين المشورة، والأمر شورى. ولا يمكن توحيد العقول على رأى واحد ولا البشر جميعاً على عقيدة واحدة. ولو شاء الله لجعلنا أمة واحدة ولكنه جعلنا مختلفين، ولذلك كان الخلق. والكل راد والكل مردود عليه.

ليست الديموقراطية إذن بدعة غربية أو مذهباً مستورداً أو نظاماً واحداً بل هى روح الشريعة وأساس نظامها. ولا مشاحة فى الألفاظ. إذا كان اللفظ يونانياً فالمعنى إسلامى. وقد قبل القدماء الفاظ اليونان مادامت معانيها إسلامية يقبلها العقل، وتتفق مع الشرع. على المعنى يجتمع الإسلاميون، واللفظ مقبول عند العلمانيين، وحريات الأمة تتحقق بالمعنى واللفظ. فلم الخلاف الفقهى وضياع مصالح الناس؟

١٢ - التعددية النظرية

التعددية أيضاً واقع طبيعى فى البشر إذ لا يمكن جمع العقول على رأى واحد نظراً لاختلاف الامزجة والأهواء والأهداف والأوضاع الاجتماعية. ومع ذلك الاتفاق على هدف واحد ممكن بالرغم من التعددية. إذ أن التعددية فى الفكر والهدف فى العمل، التعددية فى اختلاف الأطر النظرية ومناهج الاستدلال وطرق التفكير أما وحدة العمل ففى صياغة الأهداف القومية التى بها تتحقق مصالح الناس. تختلف الناس فى النظر وتتفق فى العمل «يأيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا».

التعددية شرط الخلق والابتكار لأنها تعبير عن حرية الفكر، وتفجير للطاقات، واختيار للطرق والأساليب. الرأى الواحد، والرؤية الواحدة، والنظرة الواحدة تقليد وتكرار، وينتهى بالموت والسكون والعمل الناتج عنه آلية ورتابة وفرض واجبار.

والشارع الجزائرى بل والشارع العربى تتعدد فيه التيارات الفكرية وهى أساس تعدد القوى السياسية. فالسياسة فى العالم العربى والإسلامى فكر. هناك الحركة الإسلامية التى تنبعت من التراث والتى هى محط الأنظار هذه الأيام فى الجزائر وتونس ومصر كقوى صاعدة والسودان وايران كقوى مسيطرة، وفلسطين والأردن ولبنان كقوى فاعلة. وهناك الحركة الناصرية القومية التى كانت محور النضال الوطنى فى الستينات والتى مازال لها رصيدها فى الشارع العربى وفى قلوب الناس بالرغم من تغير الظروف المحلية والدولية. وهناك التيار الليبرالى الذى يعبر عن تطلع العرب للحرية والفردية وحقوق الإنسان. وهناك أخيراً التيار الماركسى الذى نشأ منذ أوائل هذا القرن داعياً إلى العدالة الاجتماعية والملكية العامة لوسائل الإنتاج. والتيارات الثلاثة الأخيرة منشؤها فى الخارج لذلك وصفت العلمانية والمستوردة بالرغم من تعبيرها عن متطلبات الشعب العربى.

فكل انكار لهذه القوى السياسية الأربعة هو صدام مع الشعب ومواجهة معه. وكل حوار وطنى إنما ينشأ بين هذه التيارات بصرف النظر عن تمثيلها النسبى، تتفاعل فيما بينها، وقد تضيق مساحة الخلاف النظرية كلما كان تحليل الواقع هو منهج الكل ورعاية مصالح الناس هو مطلب الجميع.

١٣- اغتيال أم حوار؟

أسلوب الاغتيال والتصفية الجسدية والقضاء على الخصوم الفكريين والسياسيين هو قضاء على التعددية الفكرية ونهاية كل امكانية للحوار بين القوى والتيارات المتباينة لأن الحوار يتطلب طرفين متقابلين ومختلفين. والقضاء على أحد الأطراف جسدياً قضاء على الطرف الثانى معنوياً، كالسالب والموجب، والذكر والأنثى، والحرارة والبرودة، والنوم واليقظة فى حياة الإنسان.

والقضاء على الخصم لا يقضى على فكره بل يشتد. كلما كان للفكر شهداؤه قوى ورسخ. وإن اغتيال حسن البنا لم يقض على تيار الأخوان. كما أن اغتيال جيفاراً أو أبى جهاد لم يقض على الثورة فى أمريكا اللاتينية أو وضع حداً للانتفاضة الفلسطينية.

والاغتيال قضاء على حرمة الأشخاص وسلب لحق الحياة الذى هو حق طبيعى للإنسان. وقد أتت الشريعة للحفاظ على الحياة. الله يعطى والله يأخذ. ولا يحق لبشر أيا كان أن يأخذ ما لا يستحق.

كما أن الاغتيال عجز عن مواجهة الفكر بالفكر، وقرع الحجة بالحجة، ومقابلة الدليل بالدليل، والبرهان بالبرهان. هو عدم ثقة بالنفس وبسلامة الموقف، واحساس خفى بقوة الآخر وسلامة منطقه وقدرته على الاقناع.

والاغتيال سلاح ذو حدين إذا أصبح سلوكاً شائعاً لحل الخلافات بين أصحاب الرأى مثل سلاح التكفير التخوين. فمن قتل اليوم خصمه قد يقتله خصمه غداً بنفس السلاح وبنفس الحجة. ومن كفر مخالفاً فى الرأى اليوم تم تكفيره هو غداً بنفس الذريعة ونفس المنطق. ومن خوّن مواطناً لخلاف فى الرأى فانه نفسه يكوْن موضوع التخوين لنفس السبب، مادام الوطن ليس فيه متسعاً للجميع. ومن ثم يقتل الكل الكل، ولا يبقى أحد على قيد الحياة، ويعود المجتمع إلى شريعة الغاب، بالرغم من حرمة الأموال والأعراض والدماء. ويصبح الارهاب والارهاب المضاد هو الطابع العام للحياة اليومية، فيتم قهر كل فكر، ومنع كل رأى. ويخشى كلٌ على حياته. ويموت المجتمع كما تنتهى الحياة. فحرية الرأى هو الماء الجارى الذى يبعث فى الفكر الحياة والنماء.

١٤ - وحدة العمل

وبالرغم من تعدد الأطر النظرية على مستوى الحق فى كل مجتمع وعلى مستوى الواقع فى المجتمع الجزائرى العربى الاسلامى فإن الاتفاق على برنامج عمل وطنى قومى موحد أمر ممكن. بل أن هذه التعددية النظرية اثراء للعمل الوطنى الموحد، وتعدد فى طرق التطبيق، وامكانيات التحقيق. فالاستقلال الوطنى أرضاً وارادة ضد الاحتلال والتبعية هدف مشترك لكل التيارات الفكرية والقوى السياسية، بأسم الإسلام الذى يرفض التقليد والتبعية وموالاة الاعداء، وبأسم القومية التى تدافع عن الاستقلال الوطنى، وكذلك بأسم الليبرالية والماركسية. فتاريخيهما شاهد على الدفاع عن الاستقلال الوطنى للشعوب. وحرية المواطن ضد القهر والتسلط هدف مشترك ثان فى الحياة السياسية المتعددة، بأسم الإسلام، لماذا استعبتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟ ولا اكراه فى الدين، ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. وبأسم الليبرالية التى اشتق أسمها من الحرية، وبأسم القومية والماركسية وهما نظريتان لتحرر المواطن من الطائفية والاستغلال. والعدالة الاجتماعية تلتقى عليها كل التيارات بأسم الزكاة فى الإسلام ومنع الضرر، وبأسم الاشتراكية فى الماركسية وبأسم الضرائب التصاعدية فى الليبرالية، وبأسم العروبة فى القومية. وتوحيد الأمة هدف الجميع بأسم الأمة الإسلامية أو الأمة العربية أو الطبقة العاملة أو نظام العالم الحر. فكل التيارات ضد الطائفية والقبلية والعشائرية والعرقية واالاقليمية. ففى هذا العصر والكوكب الواحد لا مكان فيه للتفتيت والكيانات الصغيرة. والدفاع عن الهوية والأصالة ضد التغريب هدف المجتمع، بأسم التوحيد والشخصية القومية والخصوصية الشعبية وحرية الأفراد والشعوب. فلا يقبل أحد طمس المعالم والضياع والمسخ فى حياة الأفراد والشعوب. والتنمية والتخطيط واستثمار الموارد الطبيعية أيضاً هدف مشترك بأسم تسخير كل شيء للإنسان فى الإسلام، وبأسم التصنيع فى الماركسية والانتاج الحر فى الليبرالية والتخطيط القومى من أجل رفع مستوى المعيشة وزيادة الدخل القومى. وتجنيد الجماهير والمشاركة فى اتخاذ القرارات وتنفيذها أيضاً هدف مشترك بأسم الرسالة فى الإسلام، وحرية العمل فى الليبرالية، والقوى العاملة فى الماركسية وجماهير الشعب العربى فى القومية.

١٥ - المشروع القومي

إن ما يجمع الأمة هو وحدة الهدف والغاية والمصير. وهو ما سمى فى الستينات بأسم المشروع القومى. وقد قام على التحرر من الاستعمار والتنمية المستقلة والتصنيع، والاصلاح الزراعى، ومضاعفة الدخل القومى كل عقد من الزمان، ورفع مستوى المعيشة، وتذويب الفوارق بين الطبقات، وتخطيط الاقتصاد الوطنى، ومجانية التعليم، واصلاح الأراضى، وإنشاء المدارس كل يوم، ودعم المواد الغذائية لمحدودى الدخل،.... الخ. ولقد تمت صياغة هذا المشروع القومى والوطنى العربى فى مرحلة تحول من الاقطاع إلى الاقتصاد الوطنى، ومن الاحتلال الأجنبى إلى الاقتصادالوطنى، ومن الملكية الخاصة إلى الملكية العامة عن طريق التأميم. ولا ريب أن هذا الجيل المخضرم الغاضب إنما يثور للحلم المجهض ولاكمال حقه فى الحياة فى العمل والانتاج وفى أن يحدد له دور فى المجتمع ورسالة فى التاريخ.

هذا هو التحدى الآن، ليس فقط للجزائر بل للوطن العربى ككل، اعادة صياغة المشروع القومى بعد ما يقارب من نصف قرن، والعالم قد تغير، والقوى قد تبدلت، وربما المرحلة التاريخية قد ولت. أن المشروع القومى الجديد إنما يركز أساساً على أسباب انتفاضات الخبز التى تمت فى كل أرجاء الوطن العربى فى مصر فى ١٩٧٧ ثم فى ١٩٨٦، وفى المغرب فى ١٩٨٤، وفى تونس ١٩٨٥، وفى الجزائر ١٩٨٩، وفى الأردن ١٩٩٠: العمل ضد البطالة، والعدالة الاجتماعية ضد سوء توزيع الدخل، وسيادة القانون ضد المحسوبية والوساطة، والطهارة الاجتماعية ضد الانحراف والفساد، والولاء للوطن ضد التحول إلى المخدرات أو الهجرة، إلى الاحباط واليأس والموت كمداً فى الداخل والاستيعاب والذوبان فى الخارج، والمشاركة السياسية ضد الاستئثار بالسلطة والقرارات الفردية للزعماء، المغامرات غير محسوبة العواقب التى تعانى منها الشعوب حصاراً وتجويعاً، والكرامة الوطنية ضد التبعية والاذلال. مثل هذا المشروع القومى الذى يطرح بعد حوار وطنى عام بين كافة القوى والتيارات السياسية فى البلاد يكون بمثابة عقد اجتماعى جديد لهذا الجيل يبدع فيه فى التسعينات وحتى نهاية هذا القرن كما أبدع الآباء فى جيل الستينات مشروع التحرر الوطنى.

١٦ - الجبهة الوطنية المتحدة

لا يحقق برنامج العمل الوطنى الذى تتفق عليه كل القوى السياسية بصرف النظر عن تعدد أطرها النظرية إلا الجبهة الوطنية المتحدة، وحكومة الوحدة الوطنية، ونظام الائتلاف السياسى. فالوطن فى حاجة إلى جهود كل ابنائه وشحذ كل قواه. واليد الواحدة لا تصفق. والمركب غارق، والوطن مهدد، الفساد من الداخل، والاستغلال من الخارج، والمجتمع مسؤول.

ولا تضارب بين القوى السياسية فى تنفيذ برنامج العمل الوطنى الموحد. بل أنه ممارسة عملية لتداول السلطة الفعلية بمعنى المشاركة فيها فى زمن واحد وليس على التعاقب، ومشاركة للجماهير ولكافة الأحزاب السياسية فى العمل الوطنى بدلاً من سلبيتها أو حزبيتها وانغلاقها على نفسها، ولاؤها للحزب لا للوطن.

فيمكن للحركة الإسلامية أن تنفذ كل ما يتعلق بحقوق الفقراء، والخدمات العامة، ورعاية مصالح الناس، والرقابة على الاسواق على ما هو معروف من نظام الحسبة، وتربية الشباب على الصدق فى التعامل.

ويمكن لليبراليين المساهمة فى التعليم والتثقيف، وإذكاء الوعى الفردى، وترسيخ قيم العقل والحرية، واحترام حقوق الإنسان، والدفاع عن حرية التعبير.

ويستطيع القوميون القيام بتنفيذ كل ما تطلبه الوحدة العربية من ربط واتصال بين الاقطار، بناء الطرق، ومد شبكة المواصلات، وتحقيق الوحدة العربية على الأرض وليس بالشعار، وتوحيد المنظمات والجمعيات المتشابهة فى تنظيمات قومية عامة.

ويمكن للماركسيين المساهمة فى التصنيع، وتغيير أنماط الانتاج، تجميع العمال والفلاحين فى المصانع والحقول، وجعل العمل مساوياً للأجر ومصدراً للقيمة ضد الاستغلال والاحتكار.

بهذا العمل المشترك تتقارب الاتجاهات المتعددة الأربعة، وتنصهر فى بوتقه واحدة كى تصل إلى وحدة الرؤية من خلال وحدة العمل. التنافس فى الخير فضيلة، والمصلحة لاتضاد المصلحة. والأخوة فى الوطن والزمالة فى العمل، كل ذلك كفيل بخلق وحدة الوطن والحرص عليه من التفتيت وشق الصف وضياع الجهد. الجبهة الوطنية المتحدة تعبر عن الكل، وتعمل لمصلحة الجميع.

(د) الحرية والابداع، شهادة علي العصر

محاولة ثانية لسيرة ذاتية

١ - الاستعمار والقصر (١٩٣٥ - ١٩٥٢)[١].

فى هذه الشهادة على العصر فى الحرية والإبداع يصعب التمييز بين السيرة الذاتية والوصف الموضوعى، بين الداخل والخارج، بين الأنا والغير، بين الذات والموضوع. فالشهادة سيرة ذاتية. والشاهد عليه وضع خارجى. الاغراق فى الشهادة نرجسية وبطولة فردية يتدخل فيها الخيال والابداع، وأحياناً ادعاء البطولات الزائفة. والاغراق فى الوصف الموضوعى تقرير صحفى دون ابداع فكرى. وهو نفس التوتر القائم بين الأدب والتاريخ. هل الشهادة فن أدبى أقرب إلى فن السيرة الذاتية أم تاريخ موضوعى لوضع اجتماعى يمكن الاعتماد عليه كمصدر للتاريخ. ما السرد؟ هل هو ابداع فنى أم رواية تاريخية؟ والحقيقة أنه لا فرق بين الشهادة على العصر والسيرة الذاتية إذ لا تتم الشهادة إلا من خلال السيرة، والسيرة هى نفسها شهادة. السيرة ذات، والشهادة ذات تتجه نحو موضوع، والذات والموضوع فى الشهادة واجهتان لشىء واحد.

وكيف يتم تقسيم الشهادة، طبقاً لموضوعاتها أو طبقاً لمراحل العمر؟ بنيوياً أم تاريخياً؟ فى التزامن أو فى التوالى الزمانى؟ وهل يمكن الجمع بين الأثنين؟ أن الشهادة الموضوعية تقضى على حيويتها ونشأتها عبر مراحل العمر أى مراحل تاريخ المجتمعات. فمراحل العمر هى أعمار التاريخ. وتكون أشبه بالرواية المصطنعة المجردة التى لا تاريخ لها ولا تدور فى أى مكان. والشهادة طبقاً لمراحل العمر مجرد سيرة ذاتية قد لا تصب بالضرورة فى قضية الحرية والابداع. الجمع بين الأثنين إذن ضرورة من أجل الربط بين مراحل العمر وأعمار التاريخ حتى تظهر قضية الحرية والابداع فى علاقة المبدع بواقعه الاجتماعى. لا فرق إذن بين

قدم لمجلة فصول فى العدد الثالث عن «الحرية والابداع» عام ١٩٩٠ ولكنه لم ينشر

(١) سميت هذه المرحلة من قبل ١ - بداية الوعى الوطنى (١٩٤٨ - ١٩٥١) أنظر: «محاولة مبدئية لسيرة ذاتية» فى «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» الجزء السادس: الأصولية الإسلامية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ٢١٠ - ٢١٧.

السيرة الذاتية والشهادة على العصر والعمل الفكرى. فالشهادة على العصر تتم من خلال العمل الابداعى، المقال والكتاب. فى العمل الابداعى تتجلى الشهادة، والشهادة سيرة ذاتية فى واقع اجتماعى.

وفن السيرة الذاتية معروف فى الأدب العربى وفى الآداب الأوربية قديماً وحديثاً. فهناك «المنقذ من الضلال» للغزالى، والسير الذاتية التى كتبها حنين بن اسحق عن ترجماته، و«الجوانية» باعتبارها سيرة ذاتية لعثمان أمين[1]، و«الأيام» لطه حسين. وهناك سير ذاتية كتبها المؤرخون عن غيرهم مثل سيرة البلخى عن ابن سينا، وسير ابن هشام وابن اسحق عن الرسول. كما اشتهر هذا الفن فى الآداب الغربية مثل «اعترافات» القديس أوغسطين، «الدفاع عن الذات» لبول هنرى نيومان، والسير الذاتية لكبار الفلاسفة فيورباخ، شتراوس، كيركجارد، نيتشه، سارتر، ياسبرز، مارسل، رسل... الخ[2]. وهناك أيضاً فى الآداب الغربية من كتبوا لغيرهم مثل «حياة ديكارت» للبارون دى ساسى.

ويرى أوغسطين أن السيرة الذاتية نوع من الصلاة إلى الله والحمد والشكر له، ودليل على اثبات وجوده من خلال الذاكرة، وتحليل التجارب المعاشة، ورؤية الله فى حياة الفكر. السيرة الذاتية التى يكتبها صاحبها شهادة واعتراف، صلاة وعبادة، لحظة صدق أمام النفس، شهادة أمام العالم والناس، اعتراف أمام الضمير والمجتمع. والسيرة الذاتية بالنسبة لى شهادة على العصر لأجيال قادمة كى تعلم أن هذا الجيل بالرغم من هزائمه وانكساراته وكبوته وردته قد اجتهد رأيه، وصمد فى لحظات تاريخية عصيبة. فيتعلم من التاريخ، ويصحح الأخطاء، ويقوم بتجربته، لعله يكون أسعد حظا[3]. وفى سيرة ذاتية سابقة «محاولة مبدئية لسيرة ذاتية» كتبت سنة ١٩٨٠ كمقدمة لكتاب «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم» هناك شهادة مماثلة وبنفس تقسيم مراحل العمر بوجه عام دون الموضوع وهو الحرية والابداع. أحياناً تتماثل المراحل من حيث النهاية والبداية فى نفس العام عندما يكون

---

(١) أنظر دراستنا: من الوعى الفردى الاجتماعى، دراسات إسلامية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ ص ٣٤٧- ٣٩٢.

(٢) أنظر دراستنا: كارل ياسبرز يرثى نفسه، قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧ ص ٣٥٦- ٣٧٤.

(٣) أنظر رسالتينا فى «الاهرام»، خطاب إلى الأجيال القادمة» ١٩٩٠/١١/٧ درس للمستقبل من الأجيال الماضية ١٩٩١/٥/٢٢.

للعام دلالتان مختلفتان. وأحياناً يتمايز العامان عندما يكون عام نهاية مرحلة والعام التالى بداية مرحلة أخرى[1].

وعادة ما يرتبط الابداع بالسقوط بين الأنا والنحن، والتقابل بين الأنا والمحيط[2]. ويبدأ عندما يقف الواقع أمام حرية الإنسان فى العقل وفى التعبير. من خلال هذا التوتر تفسح الحرية مجالاً لحركتها، وتزيح موانعها، وينشأ الابداع كتعبير عن هذا الصراع بين الحرية الذاتية والضرورة الاجتماعية. وتظهر فى المواقف وفى السلوك قدر ظهورها فى الفكر والتعبير. تكون بالفعل والقول، بالموقف والكلمة. فالكلمة موقف، والسلوك فكر.

لم أذهب إلى كتاب «الشيخ سيد» الاشهوراً قبل الخامسة، يعلم القرآن ويأخذ الجراية كلها أو نصفها. وفى مقابل ذلك يعطيناء ماء السلطة للغموس، ويحفظنا القرآن، حلقه حوله فى حارة درب الشرفا بشارع البنهاوى بحى باب الشعرية. انتقلت بعدها إلى مدرسة سليمان جاويش الأولية بجوار باب الفتوح بسور صلاح الدين لقضاء خمس سنوات، بعدها خمس سنوات أخرى لمدرسة المعلمين لأصبح مدرساً. وفى المدرسة الأولية كان تحفيظ القرآن قبل طابور الصباح تطوعاً ينافس اللعب والجرى مع الصبية، رياضة روحية ورياضة بدنية لا يتعارضان. إنما يكون التقريع عندما نلعبش بالطربوش الكرة ونتقاذفه بالاقدام فيصبح عاليه أسفله، وينقطع الزر الأزرق أو تنكسر النظارة من وقع التصادم مع صبى آخر أو ينقطع القميص من الشد والجذب. فتلك هيئة غير كريمة لا تتفق مع القرآن الكريم. وكانت مصر ثمانية عشر مليون على السبورة السوداء وأنا استكتر الرقم. وكنا نكتب التاريخيين الهجرة على اليمين والميلادى على اليسار، التقابل بين الأنا والآخر، موضوع «علم الاستغراب».

وكنا فى كل صيف نذهب إلى بنى سويف لقضاء الأجازة وللبعد عن غارات القاهرة.

---

(١) يتماثل العامان فى ١٩٥٢ نهاية الثانوية العامة وبداية الجامعة، وفى ١٩٥٦عام التخرج من الجامعة والسفر إلى فرنسا، وفى ١٩٧١ نهاية جرح الهزيمة والسفر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وفى ١٩٨٤ نهاية المغرب العربى وبداية اليابان الأسيوى. ويتمايز العامان فى ١٩٦٦ عام العودة من فرنسا وعام ١٩٦٧ عام الهزيمة، وفى ١٩٧٥ عام العودة من الولايات المتحدة الأمريكية وعام ١٩٧٦ بداية مقاومة الثورة المضادة، وفى عام ١٩٨١ عام العودة إلى الجامعة بعد الفصل وعام ١٩٨٢ والسفر إلى المغرب العربى، وعام ١٩٨٧ عام العودة من اليابان وعام ١٩٨٨ بداية الشهادة الثالثة على العصر فى مرحلة العزلة والتبعية. «محاولة مبدئية لسيرة ذاتية». ص ٢٠٧- ٢٩١.

(٢) د. مصطفى سويف: الأسس النفسية للابداع الفنى، دار المعارف، القاهرة.

فقد اندلعت الحرب بين المحور والحلفاء، وكنا مع المحور لأنه ضد الانجليز وكانت الصورة الفنية للمحور أى السهم أكثر رونقاً من صورة الحلفاء أى حلف القبائل. وكان الوهم آنذاك أن هتلر لا يسقط قنابله على الشعب بل على الانجليز فقط، وأنه قادم لتحرير مصر. وفى بنى سويف عرفت حياة الريف والجرن والجلة «حنفية» المياة العمومية وسطح الدار والدجاج والمركز والمستشفى الميرى والنيل. فكانت الأسرة من بنى سويف، مؤسسها من حيث الجد مغربى أتى إلى الحج واستقر فى طريق العودة فى مصر الوسطى وتزوج جدتى من جهة الأم من قبيلة بنى مر التى ينتسب إليها الزعيم جمال عبد الناصر.

وبعد أربعة أعوام، وقبل أن انتقل إلى العام الخامس والأخير كى أصبح بعدها حاصلاً على شهادة اتمام الدراسة الأولية وفى طريقى إلى مدرسة المعلمين كى أصبح بعدها معلماً وسنى لم يتجاوز الخامسة عشر، انتقلت إلى مدرسة «السلحدار» الابتدائية داخل جامع الحاكم بأمر الله الملصق بسور صلاح الدين، فى السنة الثانية مباشرة، أسوة بأخى الذى كان بمدرسة باب الشعرية حتى أتعلم اللغات الاجنبية ويكون مسارى الثانوية فالجامعة، صراع بين التراث القديم والتراث الغربى، بين السلفية والعلمانية، بين علوم الغايات وعلوم الوسائل.

وخرجنا فى المظاهرات عام ١٩٤٦ تأييداً للجنة الطلبة والعمال فى الجامعة. تأتى مدارس باب الشعرية والخرنفش والجمالية لاخراجنا والطوب يتطاير من وراء الاسوار، يهز الاشجار، والأصوات تتعالى، والمدرسون يأمرون بفتح الأبواب. أدركت أن الثورة علاقة بين الشارع والمدرسة، بين الوطن والعلم. لم نكن ندر أين نذهب إلا الطواف فى الشوارع. ولم نعرف أين الجامعة إلا فى الثانوية.

وفى السنة الأخيرة للحصول على شهادة اتمام الدارسة الابتدائية فى ١٩٤٧ ثم تكوين مجموعات للتقوية، دروس خصوصية منظمة بخمسين قرشاً فى الشهر اجبار على كل التلاميذ، ومساعدة للمدرسين، وتحت اشراف المدرسة. ولما كنت أول التلاميذ بالاضافة إلى الفقر رفضت الانصياع. وواجهت المدرس بأنه يجبرنا على درس خاص خارج اطار المدرسة. فأخرجنى دفعاً، وجهى إلى الحائط، وظهرى للتلاميذ عقاباً. كنت محط الانظار. القلوب معى، والكل يتمنى أن يكون مثلى، ولكنه الاجبار والفرض عليهم. بعدها لم أحضر، ولم أنضم إلى المجموعة. وقد وصلنا الآن إلى حد ضرب التعليم الوطنى وافراغه من مضمونه لحساب الدروس الخصوصية. بل لقد وصل الأمر إلى الجامعة. وهل يجدى النضال

الفردى؟ وما العيب فى الصدق والإعلان عما يشعر به الإنسان؟ ولماذا الخوف وقبول ما لا أرضى؟

وفى مدرسة «خليل أغا» الثانوية بشارع فاروق (الجيش) القريب من مدرسة فاروق ومدرسة فؤاد قضيت خمس سنوات، حصلت على الثقافة فى الرابعة والتوجيهية فى الخامسة. وكانت أهم قضيتين تعلم السباحة وتعلم الموسيقى. كانت الأسرة ترفض الأولى خشية دخول الماء فى الأذن وأصابتى بالصمم أو موتى غرقاً. وكانت ترفض شراء آلة موسيقية (الكمان) وأخذ دروس خاصة وكلاهما باهظ التكاليف. كانت حجتى أن تعليم السباحة والرماية وركوب الخيل أمر دينى، وأن تربية الروح لا تقل أهمية عن تربية البدن. وكانت وسيلتى للضغط الاضراب عن الطعام حتى سميت غاندى. وكانت طلباتى تستجاب بعد تدخل بعض شباب الأسرة (زوج أختى الكبرى) الذى يفهم طبيعة الصراع بين الأبناء والآباء.

وفى ١٩٤٨ ذهبت للتطوع فى فلسطين فى جمعية الشبان المسلمين التى فتحت مركزاً للتطوع. ورفض الطلب لصغر السن. وطلب إلى التوجه إلى مركز تطوع مصر الفتاة، كتائب أحمد حسين. فسئمت الرفض فى قضية وطنية. ثم جاءت الفرصة للتطوع فى حرب الفدائيين فى القناة فى ١٩٥١ وتعلم ضرب النار فى كلية الهندسة بالعباسية، ودخول الجوالة والسير أمام جنازة الشهداء للصلاة عليهم فى جامع الكخية بميدان الأوبرا بالملابس الكاكية وبالعصى الطويلة الاشبه بالبندقية فى وضع الجنازة. والناس على الصفين تحيى أبطال مصر مثل الضبع الاسود عائداً من فلسطين. وكانت الزغاريد والافراح حباً للشهادة والشهداء. وجاء حريق القاهرة فى يناير ١٩٥٢ لانهاء حرب الفدائيين، واقالة حكومة الوفد، ورؤية تعاون القصر والانجليز على انهاء الحركة الوطنية المصرية. كنا فى المدرسة نقوم بالمظاهرات ضد القصر، وحافظ عفيفى، ورجال البلاط، وضد الانجليز والاستعمار والمناداة بالاستقلال الوطنى ووحدة وادى النيل. كان الوفد والاخوان والماركسيون هم قلب الحياة الوطنية. لم تكن لى هوية حزبية نظراً لفساد الأحزاب، ولكن الوطن بالنسبة لى كان الغاية من العلم، العلم هو الرافد والوطن هو المصب. وكانت انتخابات الوفد العارمة فى ١٩٥١ قد وضعت مصر وجماهيرها فى أتون الحياة الوطنية. كنت مع مصطفى موسى مرشح الوفد ضد سيد جلال مرشح السعديين بالرغم من بنائه مستشفى باب الشعرية. كنت مع الأغلبية ضدالاقلية. كان مصطفى موسى يسير على الاقدام تحيط به الآلاف، وكان سيد جلال فى عربة مع قلة تجوب الشوارع الخاوية.

وجاءت سنة الاختيار فى ١٩٥٢ اختيار التخصص، علمى أم أدبى فلسفة أو أدبى رياضة. لم اكن أشعر بأى رغبة فى العلم، فالطبيعة شيء والإنسان شيء آخر. كان الاختيار بين أدبى رياضة وأدبى فلسفة. اخترت الأول لحبى للرياضيات. كنت أريد أن أكون مهندساً. وكنت فى العلوم الرياضية خاصة الحساب والهندسة والطبيعيات الرياضية أقوى منى فى العلوم الطبيعية خاصة الكيمياء المملوء بمصطلحات اعجمية منقولة نقلاً صوتياً مع حفظ معادلات التفاعل دون رؤية التجارب. وفى أول درس للرياضيات ملأ الاستاذ الاعرج السبورة بالمعادلات التى لم افهم منها شيئاً فهربت إلى الاختيار الثانى. علمت بعدها أن استاذ الرياضيات قام بحشد مقرر العام كله فى درس واحد حتى يهرب من لا يقوى عليه. وفى آداب فلسفة نعمت بحرية الفكر. ودخلت مسابقة التوجهية للفلسفة وكنت الأول فيها، جائزة عشرون جنيهاً وزعتها بالتساوى على الأسرة. وكان نصيبى منها شراء الكمان والساعة وتاريخ الفلسفة الغربية لرسل بالانجليزية هدية من المدرسة، ودخول الجامعة بالمجان. كنت أيضاً رساماً أولع بتكبير صور الفنانين، الموسيقيين والشعراء عن طريق تقطيع الصورة الصغيرة إلى مربعات ثم تقطيع اللوحة الكبيرة إلى مربعات ثم الرسم داخل كل مربع. رسمت بيتهوفن، وشوبان، ومحمد عبده وحافظ وشوقى والملك فاروق الذى وضع فى المدرسة مع بعد حصولى على جائزة الرسم، محفظة جلد، احترت بين الفنون الجميلة ومعهد الموسيقى وكلية الآداب، ويبدو أننى جمعت الكل فى الفلسفة. فمازلت أنشد الأفكار وأفلسف الفن ويلتقى كلاهما فى الصورة الفنية التى تتجاوز الصورة المرئية حتى ولو تحقق ذلك فى وجه جميل، ابنة الجار الجزار.

٢ - الثورة والأخوان (١٩٥٢- ١٩٥٦)[١].

وفى الصيف عام ١٩٥٢ عام التحول من الثانوية إلى الجامعة اندلعت الثورة المصرية فى يوليو، وطرد الملك، وأعلنت لجمهورية بعد ذلك، فتحقق حلم العمر وهو القضاء على الملك وفساد الأحزاب. وكان محمد نجيب بالنسبة لنا بطلاً قومياً يذكر له جهاده فى فلسطين وأمه السودانية، وعواطفه الإسلامية، ولغته الابوية، وتواضعه الإنسانى. وكانت المدارس تهتف له «بابا نجيب»، وفى نفس الصيف توجهت بنفسى إلى شعبة باب الشعرية للاخوان المسلمين وانضممنا مع بعض زملاء الثانوية إلى الأخوان ونحن ثوريون. دخلت

(١) سميت هذه المرحلة من قبل ٢ - بداية الوعى الدينى (١٩٥٢- ١٩٥٦)، محاولة مبدئية لسيرة ذاتية ص ٢١٧- ٢٢٧.

«الأخوان» إذن في نفس العام الذى قامت فيه الثورة. كان الوفد حزباً شعبياً وكنت أسمع عن فساد الأحزاب. والماركسيون أقلية وكنت أسمع عن انحراف سلوك الافراد. تطوعنا فى المدينة الجامعية لحرب الانجليز فى القناة. ورأينا محمد نجيب فى الجامعة وهو يخطب بأسم الإسلام والثورة والوحدة الإسلامية وضابط صغير مكتوف اليدين ذو أنف طويل ينظر مطأطأ الرأس. وقيل لنا أنه مفجر الثورة ورجلها القوى. فتحت أبواب قصر عابدين للشعب، ثورة فرنسية جديدة، حدائق اللوفر، التويلرى يدخلها الناس. وتحولت حدائق عابدين إلى ميدان للفن، بداية نادى السينما ومصلحة الفنون. كانت الثورة الحلم الوطنى العام، كانت الوجود الوطنى ذاته وليست الاختيار الحزبى.

لم يكن للثورة تنظيم سياسى إلا هيئة التحرير التى انضم إليها المنافقون وطلاب المناصب. لم نجد أمامنا تنظيماً إلا الاخوان، ونحن اخوانيون. ونظمنا انتخابات الاتحاد العام للطلاب بأسم الاخوان ضد هيئة التحرير والوفد والماركسيين وكانت النتيجة باستمرار ٩٩٪ لصالح الاخوان. كانت «الله أكبر ولله الحمد» تجمع الآلاف فى حرم جامعة القاهرة فى دقائق معدودة. أما «تحيا مصر» أو «يحيا الشعب» فلم يكن يهرع إليها إلا أفراد قلائل. كان الوئام بين الثورة والاخوان قائماً فى أول عامين للثورة لم تحل الجماعة. كان الاتصال بينهما قبل الثورة. عرف الضباط الاحرار قيادت الاخوان، وتعاطفوا مع الجماعة. كانت الاهداف فى الاستقلال الوطنى ووحدة وادى النيل واحدة. وكان نصف أعضاء مجلس قيادة الثورة من الاخوان، لولا الصراع على السلطة.

وانفض الوئام بين الاخوان والثورة عقب اتفاقية الجلاء فى ١٩٥٤ وما سمى أزمة مارس. فقد كانت بنود الاتفاقية التى تعطى الحق للقوات البريطانية فى العودة إلى قناة السويس فى حالة الحرب أقل مما تنادى به الحركة الوطنية المصرية. نقد الاخوان الاتفاقية، وكنت أقوم بتوزيع النقد على المقاهى. كما أخذ الاخوان صف محمد نجيب فى صراعه مع باقى الضباط الاحرار. كان ديموقراطياً إسلامياً سلمياً يأبى الدكتاتورية والعنف ويتعاطف مع الاخوان سنده الشعبى ضد دكتاتورية الضباط. وأطلق عبد الناصر، وكان وزيراً للداخلية، النار على مظاهرة الجامعة فوق كبرى قصر النيل، وكانت تنادى بعودة الضباط إلى الثكنات. وعشت الصراع بين شرعيتين، شرعية الدين وشرعية الثورة، ولائى للاخوان وولائى للثورة، وهو ما حاولت تحقيقه فيما بعد فى «اليسار الإسلامى»، وفى «من العقيدة إلى الثورة»، وتأسيس «لاهوت التحرير» فى الإسلام. عشت آخر عامين لى فى الجامعة فى

«جيتو» نفسى. لم أعتقل لأنى لم أكن فى التنظيم السرى. وكانت مهمتى جمع المعونات لأسر المعتقلين. كنت أحياناً فى خلاف مع الاخوان فى فصل الطلبة عن الطالبات فى الجامعة. ولما كنت صديقاً للطالبات جعلنى الاخوان رسول الدعوة إليهن لتجنيدهن.وكنت فى خلاف معهم فى الشعبة فى ١٩٥٤ أثناء ثورة مصدق على الشاه وتعاطف الاخوان مع الكاشانى ضد مصدق واتهامه بالشيوعية، وأنا مع التأميم ضد الشاه، ومع الحركة الوطنية التى قادها مصدق. اليس الدين ثورة؟ ألم يطبق مصدق الشريعة بسيطرة الشعب على ثوراته الطبيعية؟ أدركت الفرق بين الرجعية والتقدمية فى الفكر الاصلاحى. أدركت ساعتها أن الفكر الدينى به يمين ويسار، واننى على يسار الاخوان. أريد الشعار مدفعين وكتابا، الوطن والعلم، وليس بالضرورة مصحفاً وسيفين. كانوا يتساءلون أن كانت الموسيقى تمنعنى من الصلاة، وأنا الذى كنت اعتبرها قرآناً جديداً. أول محاضرة لى فى الشعبة كانت عن التحديث وارتباط الإسلام بالحياة والمجتمع والناس وليس العقائد والشعائر والطقوس. كنت أرى الشيوعيين والوفد هامشيين خارج القلب. قرأت فى هذه الفترة سيد قطب الأول، وكان قد دخل الاخوان متأخراً. عرفت «العدالة الاجتماعية فى الإسلام»، «معركة الإسلام والرأسمالية»، «السلام العالمى والإسلام» ثم عرفته فى «التصوير الفنى فى القرآن»، «مشاهد القيامه فى القرآن». وادركت قضايا العدالة الاجتماعية والتصوير الفنى، الغاية والاسلوب. بعد ذلك رجعت إلى «النقد الادبى، أصوله ومناهجه»، وعرفته شاعراً ثم مفسراً فى «ظلال القرآن». كنت تلميذه المخلص ولو عاش سيد قطب لانتهى إلى اليسار الإسلامى ولكتب «من العقيدة إلى الثورة» ولكان صاحب مشروع «التراث والتجديد»[١] . ولو دخلت أنا السجن وذقت أهوال التعذيب وأنا برئ لكتبت «معالم فى الطريق». وقرأت المودودى أيضاً وأعجبت ببساطته وكليته ورغبته فى الالتحام بالواقع «منهاج الانقلاب الإسلامى»، «نحن والحضارة الغربية»، رأيت فيه الإسلام العصرى. وقرأت الندوى «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟» وجاءنى الحنين إلى الماضى والتفكير فى المستقبل وأحمل هم الحاضر.

ولأول مرة فى الجامعة سمعت الذاتية عند محمد اقبال والمقاومة عند فشته «الأنا تضع نفسهاحين تقاوم» (عثمان أمين)، والقصد المتبادل عند هوسرل وتحليل الوجود الإنسانى عند ياسبرز رهيدجر وكيركجارد وسارتر ومارسل وميرلوبونتى (زكريا إبراهيم). وعرفت أن

---

(١) أنظر دراستنا: «أثر سيد قطب على الحركات الإسلامية المعاصرة» فى «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢– ١٩٨١»، الجزء الخامس «الحركات الإسلامية المعاصرة»، مدبولى، القاهرة، ١٩٨٩ ص ١٦٧– ٣٠٠.

لطريق هو معرفة الآخر من أجل نهضة الأنا. كنت أرفض درس الاملاء فى الجامعة، وأرى ضرورة مناقشة ما يقوله الاستاذ. ويومها ثرت عليه فى درس التصوف. فوافقنى. وبدأ النقاش، وألغى الاملاء حتى يثور الطلبة علىّ. وهم يريدون الاملاء والحفظ والنجاح. ونجح فيما أراد، وتم له ما أراد. وأصبحت أقلية مرفوضة وسط أغلبية مسيطرة. لم أكن أحضر هذا الدرس يكفينى قراءته من طالب، وكنت أقضى الوقت فى المكتبة للقراءة بدلاً من دروس الاملاء. لذلك كان همى باستمرار «من النقل إلى الابداع».

عشت أزمتين. أزمة الفلسفة الإسلامية البعيدة عن الواقع، العقول العشرة، والافلاك العشرة، والاتصال بالعقل الفعال، والمنطق والطبيعيات والالهيات. وفى نفس الوقت اقرأ الكتابات الاصلاحية، الافغانى ومحمد عبده ورشيد رضا ومحمد اقبال والكواكبى وحسن البنا فأجد فكراً إسلامياً عصرياً مرتبطاً بالواقع ولكنه لا يدرس بالجامعة. الزيف فى الجامعة والحقيقة خارجها. ولم تنجل الأزمتان إلا فيما بعد، وبعد عشر سنوات عندما عرفت علوم القراءة والتأويل وأنه يمكننى قراءة القديم وليس نقله، ورده إلى ظروفه التاريخية الأولى، ثم تأويله حتى يكون صدى للواقع الحالى، وبالتالى تضيق الهوة بين الماضى والحاضر، بين الزيف والحقيقة.

ولكن الأزمة الكبرى كانت أيضاً فى العام الأخير ١٩٥٦ وتمسكى بالحرية الفكرية ضد المواد المقررة والمحاضرات المملاة والعلم المحفوظ. بدأ الصراع أيضاً ضد علم النفس الصناعى والمقاييس النفسية والعضلية لاختيار أحسن العمال لأفضل المصانع. رأيت ذلك مرتبطاً أشد الارتباط بالمجتمع الصناعى الغربى، وأن المقاييس النفسية الموضوعية والكمية والقياس العضلى لا ينطبق على علم النفس الخالص، وهو ما أثار برجسون وهو سرل وكل الفلاسفة الغربيين المعاصرين من قبل. فندت هذا العلم خاصة وأن من كان يقوم بتدريسه كان جشطلتيًا ومن مؤسسى علم النفس التكاملى. وفى علم الجمال اجابة على سؤال مقاييس جمال شراء رابطة عنق نقدت الفنون المرئية دفاعاً عن الفنون السمعية. نقدت الفن التجارى دفاعاً عن الفن الصادق تعبيراً عن مثل الفرد ومن أجل تغيير المجتمع. وفى الفلسفة المعاصرة نقدت محمد عبده وموقفه من الثورة العرابية، «أحب محمد عبده ولكن حبى للثورة أعظم». نقدت «رسالة التوحيد» قارئالها، ومطوراً إياها من الاشعرية إلى الاعتزال، ومن الاعتزال إلى الثورة. فقد كان محمد عبده أشعرياً فى التوحيد معتزلياً فى العدل، وكنت معتزلياً فى التوحيد ثورياً فى العدل. وكانت النتيجه درجة مقبول «فى ثلاثة مواد»، وأنا طالب قسم امتياز.

وفى امتحان مادتى الامتياز، التصوف والفلسفة المعاصرة. كتبت بحثاً عن «نظرية المعرفة والسعادة عند الغزالى» أدركت بعده أزمة التصوف، طاقة خلاقة موجهة إلى أعلى خارج العالم. وبعد عرض النظرية عرضاً موضوعياً أوجزت فى الخاتمة رأيى الخاص فى التصوف: انعراج إلى أعلى، هروب من العالم. فما كان من الاستاذ إلا أن أخذ مقصاً وقص هذا الجزء من البحث باعتباره خارج الموضوع، وكأنه قصى قلبى. فبدون الرأى يصبح البحث موضوعية خالصة. وأصر الاستاذ على القص. لا يقبل من الطالب ابداع شىء، يكفيه التحصيل. وفى بحثى عن «فلسفة الحياة» عند جويو أهديته «إلى من يتغير فيتحرك فينطلق فيبدع شيئاً جديداً. فما كان من الاستاذ إلا أن قال: هذا برجسون. وعجبت لاحالة كل ابداع محلى إلى الابداع الأوربى، قضية المركز الذى يبتلع الأطراف.

وفى امتحان اللغة الالمانية، لغة الامتياز، عندما آتتنى ورقة أسئلة قسم اللغة العربية وأنا أدرس مع قسم الآثار كتبت طلباً للعميد، وأنا الاخوانى المثالى الذى يرفض اعطاء لقب السيد إلى أى مخلوق كان، بأسم «الأخ الفاضل» عميد كلية الآداب. اتهمنى قائد الحرس بقلة الأدب. ويبدو أنه دفعنى فدفعته والقلم بيدى فجرح سن القلم يده. أحلت بعدها إلى مجلس تأديب تحت القبة أمام خمسة من الاساتذه يسألوننى هل صحيح أن العميد أخ فاضل؟ قلت: نعم. «وأنا شهيد على أن عباد الله أخوناً». ولا فرق بين رئيس الجمهورية وكانس الطريق إلا فى آداء الواجب. وسألنى القضاة: وهل تنوى أن تطبق ذلك فى الحياة العملية؟ قلت نعم، ولكنى الآن مسافر إلى فرنسا لاكمال الدراسة. وكان الحكم بالبراءة. علمت بعدها أن قائد الحرس كان مسيحياً يتعامل مع اخوانى. وكان رئيس القسم المسيحى قد سألنى قبل التخرج وأنا طالب قسم امتياز عما أنوى أن أفعله بعد التخرج قلت: السفر إلى فرنسا لاستئناف مسيرة الأفغانى ومحمد عبده. ولم أكن أعلم، وأنا فى براءة الشباب أن المواطن المصرى، سواء كان ضابط حرس أو رئيس قسم، يمكن أن ينظر إلىّ إلا باعتبارى مواطناً مصرياً.

ولما كان الشعر والثورة عندى صنوان كان الشعر فى الجامعة جمال الفتاة خاصة ولو كانت فلسطينية أرى فيها الجمال والأرض، الشعر والثورة. ولكن حياتى الخاصة كانت مؤجلة لصالح حياتى العامة. أن الحب فى ذلك الوقت ترف لا استطيع دفع ثمنه. كانت المهمة الكبرى المصالحة بين الاخوان والثورة، بين الدين والتقدم. وقد تم ذلك بعد تأميم القناة فى يوليو ١٩٥٦ وهنا سقطت اتفاقية الجلاء فى ١٩٥٤ واعتراضاتى عليها، وتحول

عبد الناصر إلى بطل قومى، رمزاً للتحرر فى العالم الثالث كله. وقفت مصر كلها بجواره الاخوان والشيوعيون والوفد، أعداء الأمس. وحاربوا فى بور سعيد قوات الانزال. ووزع عليهم عبد الناصر السلاح. «سنقاتل، سنقاتل» خطاب الأزهر الشهير كان بالنسبة لى نوعاً من الخطبة الدينية يوم الجمعة. ووقف العالم العربى كله معه، يفجر أنابيب النفط. واسرائيل مخلب القط كراكب دراجة يتعلق بعربة نقل. وكانت المهمة الثانية تثوير الإسلام وتطوير الاصلاح. كنت فى جامع عمر مكرم أقرأ القرآن وأشعر بتحليلات الشعور فيه كما كان يشعر سيد قطب بالصورة الفنية وهو فى ظلاله. وكانت الثقافة الغربية تتحول فى ذهنى إلى أدوات للتحليل وليس غاية فى ذاتها. كنت أنتظر الرحيل بعد أن قطعت العلاقات بيننا وبين فرنسا، وبدأت الاساطيل تبخر عباب الماء فى المتوسط صوب شواطئ مصر.

ولم تنجح مؤتمرات لندن الأولى والثانية، وأصبحت الحرب على الأبواب. كنت آخر من أخذ تأشيرة خروج من مصر إلى فرنسا دون أى التزام مالى من الدولة. ولم ينفع بكاء الأسرة ولا توسلات الأصدقاء فى منعى من الرحيل. لم أكن أرى لى وجوداً فى مصر، وكنت أرى باريس أمامى تنتظرنى. فقد كان الحديث عنها وعن السربون من الذائعات فى القسم منذ تأسيسه على يد الفرنسيين حتى البعثات الأولى للرواد الأوائل. كادت والدتى أن ترمى بنفسها فى مياه الميناء والباخرة تفادر الرصيف، وأنا اتجه نحو المجهول. دبرت تذكرة المركب فوق السطح ومعى علبة من الجبن الأصفر وعلبة من اللبن الجاف من المعونة الأمريكية ومخلة من الخبز الجاف زاد للطريق. وغادرت مصر فى ١٩٥٦/١٠/١١ وأنا أرى شاطئ الإسكندرية يتباعد شيئاً فشيئاً وكأنه هو الذى يغادرنى، وعليه أسرتى، ثم لم أجد حولى إلا الماء يحيط بى من جانب.

٣ - الأنا والآخر (١٩٥٦- ١٩٦٦)[١].

وفى الطريق توقفنا فى أثينا ويستقبلنا اليونانيون «يعيش ناصر» ونحن نرد «يعيش ماكاريوس». وأول مرة أزور سجن سقراط، والاكروبولس، والسوق. وعبرنا مضيق كورنثة، ومضيق مسينا حتى وصلنا مرسيلياً فى ١٩٥٦/١٠/١٧. اقترضت ثمن القطار من مرسيليا إلى باريس من أحدى السيدات الفرنسيات رددته إليها بعد عام بالبريد. تمت فى محطة

(١) سميت هذه المرحلة من قبل ٣- بداية الوعى الفلسفى (١٩٥٧- ١٩٦٠) ٤ - بداية الوعى بالحياة (١٩٦١- ١٩٦٦)، محاولة مبدئية لسيرة ذاتية فى الأصولية الاسلامية ص ٢٢٧- ٢٤٦.

المترو أول ليلة. وأردت أن أنام فى مسجد باريس ثانى ليلة. فأخذنى الخادم الجزائرى إلى بعض الأخوة الجزائريين. تمت معهم فى فندقهم، أربعة أو خمسة على سرير واحد لمدة شهرين. أعطيت لهم دروساً عربية، ولآخرين دروس انجليزية ويونانية ولاتينية فى المدن الجامعية. بحثت عن سكن بالتبادل، أن أؤدى خدمة لصاحب المنزل تدريساً لابنه ومساعدته فى أداء الواجبات وأخذ حجرة الخادمة فوق السطح مجاناً. كنت استيقظ فى الفجر سيراً على الاقدام من الحى الرابع حتى الحى الخامس لاقف فى أول طابور الاسكان الذى يفتح أبوابه فى الساعة التاسعة والنصف لأخذ أفضل عرض. كنت آكل مرة واحدة فى اليوم فى المطاعم الجامعية بأسعار مخفضة للغاية بناء على فحص الاخصائية الاجتماعية لحالتى ودخلى لمدة عام. فكرت فى أن أقطن بالسفارة وأن أنام بها وأن أعمل بواباً مثل باقى البوابين. على الأقل أنا بواب مثقف سأقوم بخدمة الوطن فيما بعد. أما موظفو السفارة حالياً فهم يكنزون أموال مصر، ويتاجرون فى البضائع المعفاة من الجمارك. أربعون غرفة بها، بالاضافة إلى منزل للسفير! ولماذا لا يتحول ذلك كله إلى منزل للطلاب. فلم يكن لمصر منزل فى المدينة الجامعية. بنت منزلاً كتبه نوبار باشا وزير التعليم بأسم الطلبة الارمن. وكان لها أرض استولى عليها الملك فى زنقة قمار. لم استطع تنفيذ ما نويت لأن ليس لدى جواز سفر دبلوماسى. وكانت أبواب السفارة تغلق فى وجهنا باعتبارنا شحاتين فى حين استولى المستشار الثقافى على أموال البعثة وهرب إلى بلجيكا. كنت أكتب خطة بحثى لدكتوراة الدولة بين الفلاسفة والمستشرقين، ماسنيون وبرنشفيج وكوربان ولاوست من المستشرقين، وريكير وجان فال وجيتون وجاندياك من الفلاسفة. بعدها كتب ماسنيون إلى العلاقات الثقافية من أجل الحصول على منحة. وبالفعل حصلت على نصف منحة ابتداء من يناير ١٩٥٨ تحولت إلى منحة فى ١٩٦٠ حتى ١٩٦٥، واعانة شهرية لمدة ستة أشهر بعد زيارة المشير إلى باريس فى صيف ١٩٦٥. وفى نفس الوقت كنت أدرس اللغة العربية فى المدرسة الشرقية للغات الحية مننذ ١٩٦٠ وحتى ١٩٦٥. وكنت قد قمت فى عام ١٩٥٩ بناء على طلب المكتبة الأهلية بباريس أن أساعد فى عمل فهارس للدوريات العربية. وصدر بعد ذلك بالفعل، وكان أول تاب يوضع أسمى عليه.

أردت أن أدرس الفلسفة والموسيقى معاً. فى الصباح فى معهد الموسيقى مستمعاً. وبعد الظهر كنت فى السربون. وفى المساء أعزف أم أقرأ؟ واستمر الحال كذلك لمدة عام. مرضت بعدها باشتباه فى السل. ومكثت أربعة أشهر فى صيف ١٩٥٨ بمستشفى المدينة الجامعية للعلاج والراحة. قرأت خلالها كل نصوص الفلسفة اليونانية. آكل أربع مرات

يومياً وأنام مبكراً. وخيرنى الاطباء بين الفلسفة والموسيقى والايرسلوننى إلى جبال الألب لمدة عام كامل لاستكمال الشفاء. ورفضوا اعطائى شهادة بالشفاء لتقديمها إلى معهد الموسيقى. وكتب شهادة واحدة إلى السربون لاستئناف التسجيل للدكتوراه. رأيت جميع الأوبرات والأوبيرتات مجاناً على مدى سنتين ببطاقة المعهد. وكنت أدعو عمر بن الخطاب أن يكلم الله فى حل قضيتى المالية وأنا أجند نفسى لخدمة قضيته. وأمامى طالباً يلعب فى قدمى طالبة، عالمان مختلفان. بعدها دخلت المدينة الجامعية وعدة مدن أخرى حتى قبيل المغادرة النهائية.

كانت قضيتى فى الجامعة أثناء أختيار الموضوع والمشرف هى الحيرة بين الفلاسفة غير المتخصصين فى الإسلام والمستشرقين غير المتخصصين فى الفلسفة. كتبت «المنهاج الإسلامى العام» بصورتين: ثابته تحتوى على التصور والنظام، ومتحركة تضم الطاقة والحركة. يهدف المنهج إلى التوحيد بين المثال والواقع، بين القبلى والبعدى، ببين الوحى ونظام العالم من خلال الفعل الإنسانى. يقول الفلاسفة: هذا برجسون وكانط ولكننا لانعرف الإسلام. بينما يقول المستشرقون: هذه محاولات التوحيد المعاصرة: عبده واقبال، ولكننا لا نعرف الفلسفة. كنت بحاجة إلى فيلسوف مستشرق أو مستشرق فيلسوف مثل رينان. ومثل هذا النوع لم يعد له وجود. لقد ابدعت خطاباً إسلامياً جديدا أرجو أن يكون بداية لفكر إسلامى جدُيد، بدأت صياغاته وأنا فى السنة الرابعة فى الجامعة المصرية عن الفكر والواقع. كان المستشرقون يقرأوننى فيقترحون علىّ التوحيد بين المذاهب الأربعة (لاوست) أو التأويل عند الشيعة (كوربان) أو علم أصول الفقه (ماسنيون). فبعد أن قرأ ماسنيون «المنهاج الإسلامى العام» قال أننى مازلت صغيراً، واحد وعشرون عاماً، ولا يقدر على ذلك إلا من جاوز السبعين. علىّ أن أبدأ من البداية، اجتهادات القدماء فى الفكر المنهجى، علم أصول الفقه. وعجب أننا لا ندرسه فى الجامعة المصرية بالرغم من نصيحة مصطفى عبد الرازق ودون أن يعلم أننا حتى الآن لم نوفق فى أدخاله ضمن مقررات أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية. جعلنى آتى إلى مكتبته كل يوم فى الصباح من التاسعة حتى الثانية عشرة. أحضر لى «الموافقات» للشاطبى، و«ارشاد الفحول» «للشوكانى»، و«الاحكام فى أصول الأحكام» لابن حزم و«أصول السرخسى» و«المستصفى» فى أصول للغزالى. وكان اكتشافاً. وأن ما أردت القيام به بلغة الفلسفة الحديثة قام به القدماء بمصطلحات علم اللغة. يريدنى كوربان أن أعمل معه فى التأويل عند الشيعة. فهو موضوع

أقرب إلى الفلسفة خاصة وأن كوربان كان فيلسوفاً أيضاً، صديقاً لهيدجر، ترجم له أجزاء من «الوجود والزمان» وبعض مقالاته عن ماهية الشعر وعن هيلدرلين. وعمل مع يونغ فى سويسرا، وأصدر مجلة أورانوس. وله باع طويل فى الهرمنيطيقا. ومنه استمعت أول مرة لعبارة «التركز على القلب الذى يخلق موضوعه»، الصورة الشيعية للقصد المتبادل ووحدة الذات والموضوع عند هوسرل. كان ماسنيون يحذرنى من كوربان والتأويل الشيعى الباطنى الذى لا معيار له، البحر الذى لا مخرج منه، ويقترح بدلاً عنه التأويل السنى العقلى المنطقى المضبوط. إن كوربان ليس استاذاً بالسربون بل مدير أبحاث فى المدرسة العليا للدراسات التطبيقية. لم يكن حاملاً للدكتوراه بل كان هاوياً وباحثاً مستقلاً. كان التسجيل معه لابد أن يأتى عن طريق جانديالك استاذ فلسفة العصور الوسطى بالسربون. ولم يكن ماسنيون أيضاً استاذ بالسربون بل استاذاً متفرغاً فى الكوليج دى فرانس. وكان التسجيل معه لابد أن يمر مع روبير برنشفيج، أحد المتخصصين فى الفقه الحنفى وأصوله. وظلت هذه الحيرة بين ماسنيون وكوربان قائمة. كان كوربان سمعه ثقيلاً ويصعب التفاهم معه. وكان أخنفاً يصعب الاستماع إليه. وخشيت من التأويل الباطنى والرطانة الفلسفية التى تقوم كل شيء ولا شيء. ورأيت فى علم أصول الفقه العلم الدقيق ومصالح الناس. وتم التسجيل بالفعل مع برنشفيج «مناهج التأويل، محاولة لاعادة بناء علم أصول الفقه»[١]. وفى نفس الفترة أحضر برنشفيج صورة من مخطوط جامع صنعاء «المعتمد فى أصول الفقه» لأبى الحسين البصرى. وكنا نقرؤه معه فى حلقة البحث. وكلفنى أنا وزميلى التونسى أحمد بكير اعداده للنشر. وانتهينا من الجزء الأول. ثم سمعنا أن الاستاذ الدكتور حميد الله يقوم بنفس المشروع فى المركز القومى للبحوث العلمية مع الاستاذ لاوست. فتنازل برنشفيج عن الاشراف، وعملنا مع حميد الله حتى انجزنا الجزأين. وصدر فى دمشق فى منشورات معهد الآثار الشرقية عامى ١٩٦٤/١٩٦٥ مع مقدمة استشراقية لحميد الله بعد أن استبعدت مقدمتى الفلسفية عن الوحى والعقل كأساسين لعلم أصول الفقه الاعتزالى والتى مازلت احتفظ بها إلى الآن[٢].

---

(1) Les Méthodes La Science d'Exégèse, essai sur Ies fondements de la compréhension, ilm usul al fiqh, Imprerie Nationale, Le Caire, 1965.

(٢) أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه (جزءان) المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية، دمشق ١٩٦٤/١٩٦٥ اشراف محمد حميد الله وبتعاون حسن حنفى، وأحمد بكير.

وفى نفس الوقت كنت أختار الرسالة الثانية. كنت أشعر أن الوعى الأوربى له بداية وله نهاية، وأننى أريد أن أصف مساره. ولما كان هذا المسار كله هى الفلسفة الغربية أردت الاقتصار على اشبنجلر، وتوينبى، وهوسرل من فلاسفة النهاية. كانت البداية فى «الأنا أفكر»، وكانت النهاية فى «الأنا موجود». وكان الوعى الأوربى محاصراً بين البداية عند العقليين والنهاية عند الوجوديين. وكان فال وريكير قد قرءا مشروعى الأول «المنهاج الإسلامى العام» اقترح فال كانط لأنه هو الذى يوحد بين القبلى والبعدى. واقترح ريكير الدين العقلى والدين الوجودى عند كانط وكيركجارد. وتم التسجيل فى ١٩٥٨ على هذا النحو. ثم تهت فى كيركجادرد. محيط بلا قارب، تجارب حية شعورية بلا ضابط، أسلوب ويوميات دون مذهب أو نسق، وأنا الغارق فى الرومانسية، الحالم بعالم أفضل. قرأت هوسرل وتحليلات الشعور فحططت عليه كالطائر الذى ليس له مكان. وتغيرت الرسالة إلى «تفسير الظاهريات». أردت أن أعرض المنهج وأن أطبقه فى ظاهرة الدين. فخرج الجزء الثانى «ظاهريات التفسير» أطبق فيه بنية علم أصول الفقه التى اكتشفتها فى الوعى الثلاثى: الوعى التاريخى، والوعى التأملى، والوعى العملى فى الأناجيل الأربعة(١). أخذت فلسفة الشعور لدراسة علم أصول الفقه ثم اخترت علم أصول الفقه لدراسة ظاهيات التفسير. أخذت الآخر لدراسة الأنا، والأنا لدراسة الآخر، حوار بين حضارات، وتداخل بين مناهج. وكما قال اتين جيلسون بحق وهو يقرأ الرسالة الأولى «مناهج التفسير» هذه أول مرة يقرأ فيها من يعرض وحى إبراهيم بلغة جان بول سارتر. استعملت احكام القرآن على التحريف فى الكتب المقدسة وتغيير العقائد ونقد الرهبنة كافتراضات علمية اتحقق من صحتها من خلال المعطيات الحديثة لعلم نقد الكتب المقدسة. درست موضوعاً واحداً وهو منطق الوحى أو منطق النص من منظور واحد وهو فلسفة الشعور وفى حضارتين مختلفتين: الإسلامية والغربية لمعطيين دينيين مختلفين، القرآن والانجيل.

وكنت فى نفس الوقت استمع إلى جميع المستشرقين والفلاسفة. لم أجد مستشرقاً واحدا جديراً بالاستماع، كلهم مؤرخون أو لغويون يلتف حولهم بعظم طلبة شمال أفريقيا وبعض الطلبة الأزهريين. لا يوجد لديهم فكر إلا بعض التعالى والتعالم باستثناء القليل. واستمعت إلى الفلاسفة الغربيين، الميتافزيقيين والمناطقة والأخلاقيين. لديهم العلم دون

(1) De l'Exégèse de la Phénoménologie á la phénoménologie de l'Exégèse, 1966, Dar al- Fikr ALArabi, 1978, Anglo- Egyptian Book-shop, 1988.

القضية، والمعلومات الغزيرة والرأى القليل. وكل ذلك منفصل عن الحياة. ولكن الذى أستمر معى هو جان جيتون. تعلمت منه تاريخ الفلسفة ورؤيته الشاملة له ونماذجها الثلاثة: فلسفة الروح، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الوجود. تعلمت منه النقد التاريخى للكتب المقدسة فقد كان أحد مجددى الفكر الكاثوليكى المعاصر ضد النقد، يكشف عن المذاهب الفلسفية والأحكام القبلية المتضمنة فيه. كتب فى السجن أثناء اعتقال الألمان له خمس سنوات «الفكر المعاصر والكاثوليكية»، أثنى عشر جزءاً، حواراً مع التيارات النقدية المعاصرة. تعلمت منه مناهج التفكير، طرق العرض، تقسيم الموضوع، اختيار نقطة التطبيق، استعمال الوقت، تحليل التجارب الحية، التفكير والتأمل، التفلسف مع تاريخ الفلسفة، المقارنات بين مختلفين فى الظاهر لاثبات التشابه فى الباطن أو المقارنات بين متشابهين فى الظاهر لاثبات الاختلاف فى الباطن، التعامل مع الجمهور والتعليق على رسائلهم، نبرة الصوت، ملامح الوجه. كان مثل عثمان أمين فى مصر، يعيش الفلسفة. يحتاج الابداع إلى شيخ يعلم. لا ابداع بلا توجيه، ولا ابداع دون معرفة كيفية استخدام الحرية والتعامل مع الأحكام المسبقةعند الجمهور بل وعند المبدع نفسه.

كان العام الحاسم بالنسبة لى ١٩٦٠ الانتقال من المثالية إلى الواقعية، من التنزيل إلى التأويل، من الاستنباط إلى الاستقراء، من العقل إلى الوجود، من التصور إلى التجربة الحية. لم أكن استطيع من النظر الاتيان بأى فعل. أدركت الهوة بين الاثنين. وكان الانتقال لا يتم إلا قفزاً. الحب المثالى مدعاة للسخرية وأقرب إلى الطفولة والروح الكشفية اهداء ورد لكل الناس. والحب الخاص الفردى أكثر عمقاً واحتراماً للشخص. البداية من الحياة وإلى الحياة، والفكر عامل مساعد، لا بداية ولا نهاية. عشت هذا التوتر بين الفكر والحياة، بين العلم والتجربة. كنت فى الفكر والعلم أريد أن انتقل إلى الحياة والوجود. كان العالم بالنسبة لى فكراً، وكان الوجود فكرة. ولكن هل الآخر فكرة أم وجود؟ وهل الحب للفكرة أم للشخص؟ أدركت عظمة السيد المسيح، الكلمة والشخص. يبدو أن الانتقال ليس متصلاً. كان لابد من القفز إذا أردت الفعل. فالفعل لا يأتى بالفكر، الفعل انتشار طبيعة. وهنا أدركت أهمية بلوندل. كنت قبل ١٩٦٠ مثالياً أخوانياً ثم تحولت بعدها إلى مثالى شعورى يوجد بين الماهية والوجود. قرأت هيدجر فى ذلك الوقت بعد هوسرل لأعايش لوجود وأفكر فيه. كانت سجادة الصلاة تحت جبهتى قبل ١٩٦٠، ثم علقتها على الحائط كعمل فنى بعد ذلك، ثم اعطيتها بعد ١٩٦٦ إلى فقير ينام عليها. سافرت إلى ربوع

أوربا كلها فى الصيف كما يفعل باقى الشباب بالدراجة أم أوتوستوب أو بعربة أصدقاء. هذا الغرب الذى أدرسه وأنقده أحبه واكرهه، وداونى بالتى كانت هى الداء.

وفى ١٨ يونيه ١٩٦٦ عيد الهدنة واعلان نهاية الحرب العالمية الثانية تمت مناقشتى فى مدرج لوى ليار فى السربون على مدى ثمان ساعات، الرسالة الثانية بجزأيها أولاً. وبعد الاستراحة الرسالة الأولى. ناقشنى ريكير فى «تفسير الظاهريات» واعجب بهذه القدرة على الفهم والتفسير ولكنه لم يوافق على أرجاعها إلى حدس دينى. وناقشنى جان جيتون فى «ظاهريات التفسير» وأعجب بهذه القدرة على النقد للنصوص وعلى معرفة ماهيات الأديان. ولكنه لم يوافق على اعتبارى النقدى الجذرى هو النقد واستبعادى النقد التبريرى لانقاذ العقائد الذى كان يتبناه. ولاحظ ترددى بين عديد من المتناقضات: الإيمان والعقل، الغرور والتواضع، الغرب والشرق. وناقشنى برنشفيج فى اللغة الجديدة التى استعملها، وقرر منذ البداية أنه ليس فيلسوفاً. شرح مقدمته للرسالة المطبوعة والتى قام المجلس الأعلى للفنون والأداب والعلوم الاجتماعية بطباعتها على نفقته (يوسف السباعى). فأنا المصرى الوحيد الذى طبق عليه هذا القانون، طبع الرسالة الأولى قبل مناقشتها والذى الغى بعد مظاهرات الشباب فى ١٩٦٨. ثم ناقشنى لاوست أيضاً فى المصطلحات وأننى حولت علم أصول الفقه إلى فلسفة غربية. وأخيراً ناقشنى رئيس اللجنة جانديالك. كان غربياً ولم أكن كذلك. وأحس بمشروع «التراث والتجديد» وأنا أعلن فى الرسالة الثانية بداية الغرب ونهايته، وفى رسالتى الأولى بداية الشرق الأولى وبدايته الثانية التى أعلن عن قدومها. والمح إلى أن الغرب الذى أعلن عن نهايته فى السربون هو الذى يسمح لى بذلك فى حين أننى لا استطيع أن أقول ذلك فى الشرق الذى أعلن عن بدايته الثانية. كان من أنصار المركزية الأوربية، وكنت من ناقيديها. نقد تحقيبى للفلسفة ورؤيتى للقطيعة فى بدايات العصور الحديثة دفاعاً عن العصر الوسيط. وانتهت المناقشة إلى أنها رسالة Thèse بالمعنى الفلسفى وليس فقط بالمعنى الادارى. مازلت احتفظ بالتسجيل الذى لا تبيحه قوانين الجامعة نظراً لأنها علاقة خاصة بين العلماء إلا أن رئيس الجلسة سمح به استثناء، بشرط عدم اذاعته أو نشره حفاظاً على حرية الفكر وحرمة العلم. قد أطيع وقد أعصى. مازلت أرى جيتون كل عام مرة، وأراسل الجميع فى اعياد الميلاد. مازال منهم على قيد الحياة ريكير وعقدت مع جيتون حواراً مسجلاً بين شيخ ومريد فى عيد ميلاده السبعين أرجو نشره بالعربية عن قريب. قررت المناقشة عندما عرفت عيوبى، وأننى فى حاجة إلى عشر سنوات أخرى لكتابة الرسالة الأولى

من جديد، حيرة بين القراءة والبحث العلمى، بين التأويل والتحليل. كل ما فعلته هو اعادة قراءة القدماء دون تحليل علمى لنصوصهم، تكويناً وبنية. هكذا فعلت الفلسفة المعاصرة، هيدجر خاصة، مع الفلسفة الحديثة. ما أنا إلا هرمنيطيقى ولست عالماً(١).

وجاء المشير عبد الحكيم عامر فى صيف ١٩٦٥ إلى فرنسا لمقابلة ديجول بعد أن قطعت العلاقات منذ العدوان الثلاثى فى ١٩٥٦– ١٩٦٠ ثم مرة ثانية فى ١٩٦٢ فى قضية الجاسوسية. ورتبت له السفارة المصرية فى باريس لقاء مع مجموع الطلاب الدارسين فى فرنسا. نصبت الخيام، ووضعت الاعلام، وأعدت الكلمات سلفاً بعد أن راجعها السفير، ترحاباو تأييداً. حضر المشير ومعه د. محمود فوزى رئيس الوزراء وبعض الصحفيين. كنت فى الصف الأول وعلى يمينى الميكروفون الطويل. وما أن رأيت هذه التمثيلية حتى وجدت نفسى قائماً بلا استئذان قائلاً للمشير أن كل هذه تمثيلية معدة سلفاً. وأن السفير قد راجع الكلمات، وأجاز منها ما شاء، ورفض ما شاء. إنما ما يعتلج فى قلوبنا ثلاثة أشياء: تعذيب الاخوان، والحزب الذى يبلغ الخمسة ملايين والذى لا وجود له، وبطانة الرئيس وعزلته عن الشعب. انزلت الاعلام، وطويت الاوراق، وتوالى الطلاب فى خطب تلقائية، ينقدون النظام واحداً تلو الآخر، سحب جواز سفر، عدم القدرة على العودة إلى مصر، قطع المنحة، الاقتصاد الوطنى فى مصر، التلفزيون الملون لشعب نام، سياسة الأجور، الطبقة الجديدة. حاول المشير الدفاع، ثورة بيضاء لا تأكل. وابتسم د. محمود فوزى سعيداً بشباب مصر. وانبرى أحد الصحفيين اليساريين، بعد استدعاء المشير له طلباً للنجدة، مدافعاً عن الثورة ومهاجماً الطلاب بأنهم أهل قول لا أهل عمل. وانفض الجمع، وكل طالب قد افرغ ما فى قلبه من حرية وابداع، بفضل فعل حر، الدافع الحيوى عند برجسون، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الدين النصيحة، الساكت عن الحق شيطان أخرس، الصدق النفسى دون نفاق، «يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم». بعدها تم انتخابى عضواً باتحاد الطلاب الدارسين بفرنسا. أصبح الوزراء بعد ذلك يتجنبون مقابلة الطلاب. وكان السفير يود لقاء المسؤولين بممثلى الطلاب دون قاعدتهم حتى تقع المواجهة على نطاق ضيق. ومرة أتى أحد الوزراء نناقشه فى الأوضاع الاقتصادية فى البلاد. وننقد الترف والطبقة الجديدة التى تسللت على اكتاف الثورة. فقلت أن عمر بن الخطاب كان ينام تحت شجرة

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد: التراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، العدد العاشر، الماركسية والخطاب النقدى، القاهرة ١٩٩٠ ص ٥٤– ١٠٩.

وخفه تحت رأسه «حكمت فعدلت فأمنت فتمت». فما كان من الوزير إلا أن سخر منى قائلاً: إذن سنجعل سفير مصر ينام وخفه تحت رأسه عند شجرة فى الشانزلزيه! وضحك الجميع، وخسرت المعركة لأننى لم أحسن صياغة الخطاب. كنت داعية لا عالماً، ألجا إلى الصورة الفنية وإلى نماذج القدماء. لم أكن قد درست العلوم السياسية والاقتصادية بعد. ولم تكن لى ممارسة سياسية أو خبرة جماعية مثل باقى الاقران. كنت من الجماعات الإسلامية قبل الأوان.

وعندما أخبر المشير عبد الناصر بما حدث له فى باريس، وأن الطلبة غاضبون، وأنهم ليسوا فى الصورة، منعزلون، ليس لديهم معلومات عما يحدث فى الداخل. قرر عبد الناصر دعوتنا فى صيف ١٩٦٦ لمناقشته هو شخصياً فيما قلناه. وقمنا بانتخابات عامة فى باريس لاختتيار ممثلى الطلاب. وكان وفد فرنسا مكوناً من اثنى عشر طالباً، ثمانية منهم من اليسار. وأرسل المشير طائرة خاصة إلى باريس فى أغسطس ١٩٦٦ . وعقد مؤتمر المبعوثين بجامعة الإسكندرية فى احدى مدرجات الجامعة الكبرى. واستمع وناقش. وتكلمت عن الحريات الاكاديمية والاستقلال الجامعى وديمقراطية المجالس الجامعية. وكنا قد أعددنا دراسات عن الاوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية استغرقت شهرين قبل الحضور. وأعطينا الملف كاملاً للرئيس. كانت عيناه بها بريق تبعث على الرهبة. تلعثمت عندما نظرت إليها فى أول الخطاب. وإنطلقت بعيداً عنها واضعاً نصب عينى الأفكار والأوضاع ومستقبل مصر. اتهمنى الرئيس بأننى يسارى وبأن السياسة لديه حل مشاكل الجماهير. ظهر تياران فى المؤتمر، الأول يطالب بمكاسب شخصية، اعفاء العربات الخاصة من الجمارك أو تخفيضات، سرعة التعيين فى الجامعات، زيادة المرتبات. والثانى يصر على أنه لا حل للقضايا الخاصة إلا فى اطار القضايا العامة، وبالتالى ضرورة التعرض للسياسات العامة التى تمس الصالح العام. وتغلب التيار الثانى، وعرف الرئيس أن مصر بخير.

كانت أول قضية عملية نقل مكتبتى من باريس إلى القاهرة، وقد تجاوزت الخمسة آلاف كتاب، نصوصاً فلسفية، ودراسات فى النقد التاريخى الكتب المقدسة وفلسفات الأديان. كنت قدرجعت بالطائرة وتركت المكتبة فى باريس لا أدررى كيف يتم نقلها. وفى مؤتمر المبعوثين عرضت الأمر على الرئيس جمال عبد الناصر فقرر نقلها على نفقة الدولة. ولم تحضر فى القاهرة إلا فى ديسمبر ١٩٦٦ بعد أن ظلت القضية متعثرة فى السفارة المصرية، أى صندوق من صناديق الدولة يتحملها. وكانت القضية الثانية تعيينى فى نفس

الجامعة التى تخرجت منها. كان آخر عهد لى بها مجلس تأديب لوصف للعميد بأنه الأخ. لم أكن عضو بعثة رسمية من الدولة أو من أية دولة. لم أكن موظفاً فى أى مكان داخل الجامعة أو خارجها. هل يتم التعيين بالاعلان؟ بدون اعلان بعتبارى مبعوثاً؟ لم تكن هناك درجة بالقسم، وكان نقل درجة من قسم إلى قسم يتطلب موافقة القسمين والعميد ورئيس الجامعة ووزير التعليم العالى ووزير المالية. وظللت اسعى فى ذلك حتى تم فى ظرف عام. وكان د. عبد الرحمن بدوى فى أوائل العام الدراسى ١٩٦٦/١٩٦٧ فى طريقة إلى الكويت. وأعلن عن درجة خالية يتم تعيين مدرسى جديد فيها. تقدمت وتقدم معى المرحوم عزمى إسلام. قرأ رسائلى الثلاثة واعجب بالأولى. وتساءل عن الجزء الثانى من الرسالة الثانية إذا كنت مسيحياً أم مسلماً؟ واختارنى. وما أن ذهبت إلى آداب عين شمس ولم أجد نفس المبنى ولا نفس القسم ولا نفس الكلية ولا نفس الجامعة، فليس لى بها ذكريات، نكصت على عقبى. ووصفتى د. بدوى بأننى طفل لا كلمة لى. فضلت انتظار عام دون مرتب أو عمل وأعود إلى جامعتى مؤلفاً سمفونية العودة على أن أعيش طيلة حياتى فى مكان بلا ذكريات. انتدبت هذا العام لأدرس الفلسفة المسيحية التى لم يكن يدرسها أحد بالقاهرة. وصعب صرف المكافأة لأنه ليس لى مفردات مرتب ولا موافقة جهة العمل. كانت موافقة مكتب الأمن ضرورية للتعيين. فارسلت برقية إلى الرئيس جمال عبد الناصر، وتدخل أخى عند أحد المسؤولين. واتصلت بمكتب الرئيس للمعلومات فوجدت أنه يدافع عن رئيسه أكثر مما يدافع عن حقوق الناس، وتم تعينى عاماً بعد العودة ولكنه كان عام الهزيمة.

٤ - جرح الهزيمة (١٩٦٧- ١٩٧١)[١].

بعد العودة، بدأت فى الحديث عن الأنا من خلال تراث الآخر كما فعل القدماء مع تراث اليونان. إذا كنا بحاجة إلى العقلانية والحرية والعدالة الاجتماعية والتقدم فإن علىّ أن أعرض أهم نصوص الفلسفة الغربية. تناولت هذه الموضوعات فأجعل الفلاسفة يتحدثون عما أريد نيابه عنى. فإذا ما غضبت السلطات، وراقبت واتهمت يكون هذا ليس كلامى بل كلام الآخرين، وناقل الكفر ليس بكافر. ترجمت «نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» من أجل بيان تطور الفكر الدينى، وأنه لا يوجد نموذج واحد له، وأنه مجرد

---

(١) سميت هذه المرحلة من قبل ٥- بداية الوعى السياسى ١٩٦٧٠- ٩١٩٧١ محاولة مبدئية الأصولية الاسلامية ص ٢٤٦- ٢٥٦.

اجتهادات بشرية، تتغير بتغير الزمان والعصر، وأن الفكر الديني يعبر عن الذات والعصر أكثر مما يعبر عن موضوعه وهو الدين أو الله. فمن خلال محاورة «المعلم» للقديس أوغسطين يمكن القول بأن الدين في الداخل وليس في الخارج، وأن الايمان في القلب وليس في الشعائر والطقوس والمؤسسات الخارجية، وأن كل منا يحتوى في داخله على الضمير يهديه إلى الحق والخير، وأن التعلم من النفس وليس من التحصيل. ومن خلال «أو من كي أعقل» للقديس انسيلم اثبت أن لإيمان يأتي أولاً ثم العقل يجد البرهان عليه، وأنه مرتبط أشد الارتباط بالذات وبالأفكار الفطرية، وأنه مطلب أخلاقي، واقتضاء نفسي أكثر منه موضوعاً في الخارج. ومن خلال «الوجود الماهية» للقديس توما الاكويني اثبت أن التنزيه العقلي ما هو إلا شعور وجداني بالطبيعة يقوم على مراتب الموجودات بين الأعلى والأدنى. فالفكر الديني بطبيعته فكر انشائي لا خبرى، يعبر عن الذات أكثر مما يصف موضوعاً سواء كان في الأخلاق مثل «المعلم» أو في الالهيات مثل «أو من كي أعقل» أو في الطبيعيات مثل «الوجود والماهية»(١).

قدمت قراءة حديثة لفلسفة العصر الوسيط كما فعلت الفلسفة الحديثة كنوع من التمهيد لقراءة الفلسفة الحديثة ذاتها التي كانت قراءة لفلسفة العصر الوسيط مثل قراءتي، ابتداء من الذاتية والعقل والحرية. كانت فلسفة العصر الوسيط أقرب إلى الاشعرية فحولتها إلى الاعتزال. وكانت الفلسفة الحديثة كلها أقرب إلى الاعتزال فقدمتها كما هي ثم حولتها إلى ثورة كما فعلت بعد ذلك بعشرين عاما في «من العقيدة إلى الثورة». كانت قراءتي لا سبينورا «رسالة للاهوت والسياسة» في أوائل سنوات الدراسة في باريس في ١٩٥٧ اكتشافاً، وأنا في غرفة الدور الأرضي المظلمة التي لا يدخلها الهواء والتي كانت بجوار غرفة التدفئة الأساسية للمنزل في الحي السادس عشر. وكنت أكاد أطير من الفرح وأنا أرى نقد النصوص الدينية للتوراة والانجيل واثبات تحريفها، ونقد العقائد، والهجوم على بولص باعتباره المسؤول الأول عن تحريف العقائد المسيحية، وأن ما يسميه المسيحيون الرسل هم الحواريون وليسوا أنبياء، ورفض المعجزات، ورفض الثيوقراطية كنظام سياسي بدليل انهيار دولة العبرانيين، والصلة بين نشأة الدين من ناحية والخوف والجهل من ناحية أخرى، والتأكيد على صلة الدين بالسياسة كنقطة البداية في تغيير المجتمعات، وأنا الاخواني

---

(١) كان الدافع أيضاً وضع نص في أيدى الطلاب في الفلسفة المسيحية وربما أيضاً تدبير بعض المال لانتظاري عاماً بأكمله حتى يتم التعيين (مائة جنيه تحت الحساب من دار الكتب الجامعية بحضور وتوصية المرحوم على سامى النشار).

الناصري، مما أصبح «اليسار الإسلامي» فيما بعد. كنت أريد أن يقرأ كل مواطن في مصر وكل إنسان العنوان الفرعي لرسالة اسبينوزا وهو «في أن حرية الفكر ليست خطرا على التقوى ولا على سلامة الدولة، بل أن القضاء على حرية الفكر فيه خطر على الإيمان وعلى سلامة الدولة، وكأنني أسمع موسيقى. ومازلت آتي بها في الأمتحان في كل عام منذ خمس وعشرين عاماً حتى اليوم حتى أسمع تنويعات الطلاب كل عام على حرية الفكر ومدى تطبيق ذلك في واقعهم الخاص. كان الطلاب يكررون اسبينوزا، ولا يعيشون واقعهم. كانت الرسالة انجيل التنوير في القرن السابع عشر، وبداية الاصلاحية اليهودية. اعتبرت اسرائيل ترجمتها فيما بعد دليلاً على المعاداة للسامية في مصر[1]. كنت أرى أن ما ذكره القرآن في تحريف الكتب المقدسة وتغيير العقائد ونقد الرهبنة مجرد افتراضات يتحقق اسبينوزا من صحتها بالعلم. وكنت أراه من كبار المفكرين الإسلاميين، وأن الفكر الإسلامي أوسع وأرحب خارج الحدود.

انزعجت فقط من شيئين: الأول نظريته في ثنائية الحقيقة، الفصل بين اللاهوت والفلسفة، لكل ميدانه، وهي النظرية التي تعزى لابن رشد. وبما أن أحد أوجه النقد هو ايجاد الاعذار أو اعادة تأويل الموضوع من أجل تصحيحه فأنني أولتها وكأنها عزل للاهوت وحصار له حتى لا ينقض على الفلسفة فتصبح الفلسفة حرة طليقة تفعل ما تشاء حتى يتعود الناس عليها فيتوجهون إلى اللاهوت وينقضون عليه. المنهج الفلسفي واحد، وهو المنهج الهندسي. ولن يقبل أحد أن يكون لاهوتياً عقائدياً، يسلم بقواعد الإيمان ويبرزها كما يفعل للاهوت. والثاني وضع اسبينوزا في التاريخ وحتى عندنا وذلك بأعطاء الأولوية في عرض فلسفته لكتاب «الأخلاق» أي اسبينوزا الفيلسوف الميتافيزيقي الذي يتكلم في الله، في نظريته للأحوال. فالله جوهر له صفتان: الفكر والامتداد، ونظريته في الصلة بين النفس والبدن، النفس صورة البدن، وهي نظريات مجردة في حين أن الرسالة عملية صرفة في موضوع حي بالنسبة لنا وهي الصلة بين الدين والسياسة، في وقت كان يقال فيه لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة. كان الحاكم طول الوقت يستعمل الدين لتبرير السياسة وكانت المعارضة الإسلامية ضده تستعمل نفس السلاح، فراح ضحيته.

---

(١) سعد هجرس: عندما يتحول المتهمون إلى قضاة، روح قاهرة ومتغطرسة، عرض كتاب الجمهورية ١٩٩٠/١١/٢٩ Rivka yaldin: An arrogant oppressive spirit, Anti-Zionism and Anti-Judaism in Egypt

كنت استعمل وحدانية اسبينوزا أيضاً لنقد الثنائية الاشعرية، الخالق والمخلوق، النفس والبدن، وكنت اركز أمام الطلاب على أن الله والعالم شيء واحد، الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، وعلى أن النفس والبدن شيء واحد حتى أهدم الاشعرية كعقيدة شعبية فى نفوس الطلاب. فكانوا يصيحون: رؤوسنا تحترق يا استاذ! شعرنا يقف يا أستاذ! وكانت الرسالة ضمن الإنتاج العلمي للترقية إلى استاذ مساعد فى ١٩٧٣ . وأصرت اللجنة العلمية على استبعاد الترجمة من الأعمال العلمية. فكيف يرقى استاذ بهذا الكفر؟ ولما كان ناقل الكفر ليس بكافر، تمت الترقية. ومازال اسبينوزا مقرراً فى كل الجامعات العربية. أدت الترجمة دورها فى التنوير والشجاعة والنقد والجرأة بلسان الغير. واسبينوزا فى النهاية هو تلميذ المسلمين القدماء الذين كانت لهم نفس الجرأة التى افتقدناها الآن(١) .

واستأنفت مشروع الترجمة، الحديث عما فى نفس بلسان الآخرين. واخترت نصاً من التنوير فى القرن الثامن عشر «تربية الجنس البشرى» للفيلسوف الأديب الناقد الالمانى «لسنج» . كنت قد قرأته وأنا فى باريس وفرحت به لأنه كان يعبر عما فى نفسى من تطور الدين فى ثلاثة مراحل: مرحلة الطفولة حيث كان الوعى الإنسانى فى حاجة إلى ترغيب وترهيب ماديين (اليهودية) ، ومرحلة الصبا عندما أصبح فى حاجة إلى أحلام اليقظة ورؤية عالم جديد (المسيحية) ، وأخيراً مرحلة استقلال الوعى الإنسانى عقلاً وارادة حيث تكتمل النبوة، فتتحقق غاية الوحى فى التاريخ (التنوير) . لقد وصف لسنج هذه المراحل الثلاثة، الوحى وسيلة تربوية خالصة، غايته استقلال الوعى الإنسانى وانتهاء دوره فى التاريخ. حدث ذلك عند لسنج فى فلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر، وحدث ذلك عندى قبل ذلك بألف عام فى الإسلام. كان الكتاب مقسماً إلى حوالى مائة فقرة تتفاوت طولاً وقصراً، بين الصفحتين والعبارة الواحدة. قمت بشرحها على طريقة الشراح القدماء، الشرح الأكبر لابن رشد، انقل النص من بيئة الثقافة الغربية إلى بيئة الثقافة الإسلامية متوجهاً بالنقد لها كما فعل ابن رشد فى شروحه على أرسطو. كان النص كله لا يتجاوز عشرين صفحة فى حين

(١) طبعت الرسالة خمس مرات، الأولى بالقاهرة، والثانية ببيروت، والثالثة والرابعة فى القاهرة من جديد والخامسة فى بيروت.جعلت طبعةبيروت الرسالة موجودة فى كل المكتبات العربية والغربية. ونظراً لانخفاض الليبرة فى بيروت أكثر من مائة مرة كانت حقوقى من دار الطليعة من ثلاثة آلاف نسخة خمسين دولاراً، وكانت النسخة الواحدة تباع بعشرات الدولارات قبل الحرب الأهلية فى الخارج. كانت الغاية من الطبعة الأولى تدبير المهر. وأخذت أربعمائة جنيهاً، الكلمة مليم أو مليمين. وبعد صدور الكتاب كتبت طلباً لاضافة عشرين جنيهاً عن المقدمة الطويلة المسهبة. وبعد اعطاء نسخة لعد الكلمات فيها وحسابها كالترجمة بعد حل الاشكال هل التأليف مثل الترجمة عداً وحساباًتركت الأمر إلى هذا الحد.

كانت الشروح مائتى صفحة بالاضافة إلى مائة صفحة أخرى، مقدمة طويلة عن مفهوم التقدم فى الفلسفة الغربية وحدود فلسفة التنوير[١]. ولما كان مقدما أيضاً ضمن الأعمال العلمية للترقية إلى أستاذ اعترضت اللجنة لأن الوحى قد أدى دوره فى التاريخ باستقلال الوعى عقلاً وارادة ولأن الكتاب يحتوى على نوع من التبشير بالمسيحية. ولما كان ناقل الكفر ليس بكافر فقد مر الأمر بسلام. لا فرق بين أشعرية الطلاب وأشعرية الاساتذة، فالاشعرية هى الثقافة الدينية الشائعة. كان الطلاب أيضاً يعترضون على أن تحقيق غاية الوحى فى التاريخ استقلال الوعى، وأن العقل والحرية ليسا فى حاجة إلى وصايا خارجية من المعرفة اللدنية أو الارادة الالهية. كنت أشعر بالتخلف والقهر وتنازل الإنسان بنفسه عن عقله وارادته. مازال المواطن بصرف النظر عن درجته فى العلم، طالباً أم استاذاً، عالماً أم جاهلاً، يتصور أن عقله قاصر، وأن حريته مرتهنة. كنت استعمله كنص فى الفلسفة الحديثة لهذه الغاية، ولم ينشر إلا عام ١٩٧٧. وأضفت إلى هذا النص كل نصوص لسنج اللاهوتية الأخرى «دين العقل»، «دين الطبيعة» لأبين وحدة الوحى والعقل والطبيعة فى بيئة مازالت ترى الوحى يفوق العقل والطبيعة. وهو عنوان أحد فصول رسالتى الرئيسية «مناهج التفسير» فى ١٩٦٥[٢]. كما قمت بترجمة نقد لسنج لانجيل متى واثبات أن الرسل إنما هم بشر، وأن الانجيل كتاب إنسانى وتأليف إنسانى وليس وحياً من عند الله[٣]. وهو الاتجاه الذى يأخذه القرآن لأثبات التحريف. كان النص مملوء بالالفاظ والمصطلحات اليونانية. وما زالت الترجمة فى الأدراج لعلها تظهر فى يوم ما كنموذج للدراسات العلمية النقدية لنصوص الانجيل والتى تقدم البراهين العلمية على صحة الأحكام القرآنية.

ولما كانت هزيمة ١٩٦٧ فى احدى تحليلاتها هو عدم معرفة العالم بقضيتنا العادلة بعد أن أسأنا عرضها، وظهرنا على أننا المعتدين على إسرائيل بعد غلق خليج العقبة وسحب جنود الأمم المتحدة من مضايق تيران مما جعل إسرائيل تدافع عن نفسها وتقوم بحرب وقائية شرعية ضدنا قامت مصر بدعوة عدد من المفكرين والفلاسفة لعرض القضية ورؤيتهم لها

---

(١) كان هذا الكتاب هو الحدس الرئيسى وراء رسالة الماجستير للاستاذ على مبروك: النبوة بين المعتزلةوالاشاعرة.

(2) Les Méthodes d'Exégése, pp. 309- 321.

(٣)لسنج: فروض جديدة عن كتاب الزناجيل بوصفهم مجرد مؤرخين بشرحى ٦٥- ٨١.
Lessing: Theological Writings, Stanford University Press, alifori aa, 1967.

على الطبيعة ومنهم جارودى الذى لم يكن قد تحول إلى الإسلام بعد «وسارتر. ومساهمة منى فى استقبال سارتر استقبالا فلسفيا قمت بترجمة «تعالى الأنا موجود». وهو أول نص فلسفى كتبه سارتر بعد زيارته إلى برلين لدراسة الظاهريات، وسابق على الوجود والعدم. وفيه ينقد سارتر «الأنا أفكر» عند ديكارت ويضع بدلا عنها «الأنا موجود». ولما كنت أرى أن الوعى الأوربى قد مر بمرحلتين، الأولى البداية بالكوجيتو الديكارتى، الذات بلا موضوع، والثانية النهاية بالكوجيتو عند هوسرل، الذات والموضوع، ترجمت «تعالى الأنا موجود» وأولته على هذا النحو، وأخرجته من الموضوع الخاص فى فلسفة الشعور إلى الموضوع العام فى فلسفة التاريخ مع مقدمة حول علاقة سارتر بهوسرل مستقاه من الجزء الأول من رسالتى الثانية«تفسير الظاهريات» التى تبرز كل النصوص التى أشار فيها سارتر إلى هوسرل شرحاً ونقداً. وجاء سارتر فى أوائل ١٩٦٨ وغادر والتف حوله طالبوا الشهرة والاعلان من رجال الجامعة يأخذون معه الصور. وكانت زيارته لكلية الآداب مهرجاناً اعلامياً. يتساءلون حول علاقته بسيمون دى بوفوار اكثر مما يتساءلون حول «الوجود والعدم». وسمع الخطاب الفلسفى فى مصر. ولد سنة كذا وفطم سنة كذا. أطعموه وزوروه الآثار «لكسر عينه» وعرضوا له بعض مسرحياته فى الهرم. وذهب الرجل إلى إسرائيل واستمع إلى الحوار الفلسفى. وعاد إلى فرنسا مصرحاا بتعاطفه مع إسرائيل وتحضرها بالرغم من زيارته لقطاع غزة. وانتهى المهرجان والنص فى الأدراج.

كانت هذه المقدمة أول ما كتبت لمجلة « الفكر المعاصر» فى أول عام لى بعد العودة من فرنسا. ولما قرأها المرحوم جلال العشرى ثم د. زكى نجيب محمود أخبرانى بأنها ثقلية على القارئ، علمية وليست ثقافية. علمت بعدها فن كتابة المقال الفلسفى فى مجلاتنا الفكرية. ليس المطلوب السكر النبات بل العكس، السكر الذائب فى الماء، فى عبارات أدبية، أقل قدر ممكن من العلم فى أكبر قدر ممكن من العبارات ضد البلاغة القديمة، ما قل ودل. كنت أرى المثقف أو الأديب الذى يتجاوز العشرين ربيعاً وهو يكثر من ذكر أسماء المفكرين والأدباء بالعشرات ويصدر عليهم أحكاماً علمية. لو أنه قضى العمر فى قراءة أعمالهم ما كفى. الكتابة حرفة وفن. فيها صنعة بقدر ما بها من فكر. هذا ما تعلمته منذ مقالى الأول عن الشيخ أمام امام المثقفين فى «الكواكب» فى ١٩٦٨ حتى ١٩٧١، مقالات ما بعد الهزيمة. وقد تم جمعها فى ١٩٧٦- ١٩٧٧ فى جزأين بعنوان «قضايا معاصرة» الأول «فى فكرنا المعاصر»، والثانى «فى الفكر الغربى المعاصر». ويدل التبويب على بداية ظهور هذا التقابل بين الأنا والآخر كأحد عوامل فهم سبب الهزيمة، عدم فهم عيوب الأنا وعدم

تقدير قدرات الآخر. وقد تم استعمال ضمير المتكلم الجمع «فى فكرنا» تجاوزاً لتحديد الهوية، مصرية أم إسلامية. وليحددها كل قارئ كما يشاء. النحن الاجتماعى والثقافى يكفينى كواقع دون تحديد عنوان له. كنت أكتب مقالاً شهرياً وأحياناً أثنين فى تحليل ضعف الأنا مثل موقفنا الحضارى، رسالة الفكر، الأصالة والمعاصرة، الأصالة والتقليد، دور الفكر فى البلاد النامية، الفكر الدينى بين الترديد والتجديد، جمال الدين الأفغانى، الأيديولوچية والدين، اللامبالاة، القرف، رسالة الجامعة، مناهج التدريس، الطلبة والعمل الوطنى، الشعب ومؤسساته، الفلاح والأمثال العامية، الدين والثورة عند كاميلو توريز فى أمريكا اللاتينية. كل ذلك كان حول تحديد الأنا. لماذا انهارت وكيف تنهض من جديد. كانت قوة الآخر فى التنوير والتحرر والعقلانية وبداية الاعلان عن علم الاستغراب فى «موقفنا من التراث الغربى»، وعرض أهم نصوص التحرر والتنوير فى الغرب اجابة على سؤال: لماذا انتصر علينا وكيف يمكن مقاومته؟ وذلك مثل: أزمة العقل أم انتصار العقل؟ رسالة اللاهوت والسياسة عند اسبينوزا، الدين فى حدود العقل وحده عند كانط، القاموس الفلسفى لفولتير، هيجل وحياتنا المعاصرة، فلسفة الدين عند هيجل، فلسفة الدين عند هوسرل، الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية، الرجعية والاستعمار فى فكر كارل ياسبرز، الأخلاق البروتستلنتية وروح الرأسمالية عند ماكس فيبر، نيتشه والمسيحية لياسبرز، احتضار المسيحية عند أونامونو، الدين والثورة عند ماركوز، العقل والثورة عند ماركوز من أجل تشجيع الباحثين على الجرأة وعدم الخوف. وبتوقف «الفكر المعاصر». «والكاتب»، و«تراث الإنسانية» و«المجلة» توقف مشروع عرض أمهات نصوص التنوير فى الغرب ورؤية الأنا فى مرآة الآخر كما فعل الطهطاوى فى «تخليص الابريز» وعلى مبارك فى «علم الدين»، والمويلحى فى«حديث عيسى بن هشام». ولعله يعود من جديد فيما تبقى من عمر فى «فصول»[1].

كنت قد أعددت نفسى منذ العودة للبداية فى مشروع «التراث والتجديد»، بداية بأزمة المناهج فى الدراسات الإسلامية. وفى نفس الوقت كنت أقرأ الفلسفة الإسلامية وعلم

---

(١) كانت أحد الدوافع زيادة مرتبى الذى لم يتجاوز ثلاثين جنيهاً، مرتب مدرس بالجامعة حاصل على دكتوراة الدولة من فرنسا. كانت مكافاة «الفكر المعاصر» وتراث الإنسانية و«المجلة» اثنا عشر جنيهاً قبل خصم الضرائب، جنيهين من المنبع، ومكافاة الكاتب ستةجنيهات قبل خصم جنيهاً واحد بما زاد دخلى، وتحصيل ضرائب أخرى على الدخل العام كل عام حتى بعد أن توقفت عن الكتابة منذ ١٩٧١ منذ سفرى الأول إلى أمريكا وتعرضى لتقديرات جزافية من مصلحة الضرائب لم تتوقف إلا بعد اغلاق ملفى ككاتب منذ سنتين فقط.

الكلام والتصوف الإسلامى من أجل تدريس هذه المواد بالجامعة بعد أن كنت قد درست فقط علم أصول الفقه فى رسالتى الأولى. ولكن ما قيمة الدراسة العلمية وجرح الهزيمة؟ ما قيمة اعادة بناء الروح والبدن عاجز؟ لقد تغلب جرح الهزيمة على العمل العلمى. وما قيمة نظرية فى التحرر فى وطن محتل؟[(١)]

وبالرغم من أننى كنت ثورياً إلا أننى كنت إسلامياً ثورياً. وبالرغم من أن الناصرية كانت ثورة إلا أنه كان يغيب عنها النقد العلنى. كانت لا تقبل إلا التبرير والدفاع. ومن هنا وضعت على القائمة السوداء منذ خطابى أمام المشير فى باريس فى ١٩٦٥ وخطابى أمام الرئيس فى الاسكندرية فى ١٩٦٦ ومحاضراتى التى كان يحضرها مئات الطلاب من الداخل والخارج، ومقالاتى التى كان يحذف منها الرقيب حتى تلك التى كانت على لسان الفلاسفة الغربيين. كان أول منعى من السفر فى يناير ١٩٦٧ لحضورى مؤتمر «أسطورة العقاب» الذى ينظمه المعهد الدولى للفلسفة بروما مع ريكير وكاستيللى وفلاسفة التأويل فى ذلك الوقت. فأرسلت برقية إلى الرئيس ورد على بخطاب من رئاسة الجمهورية أنه قد تمت الموافقة على السفر.

وفى خلال عام ١٩٧٧ طلب منى رئيس الجامعة رؤيتى. وأخبرنى أن محاضراتى مسجلة بقسم الدقى، وأنه لا يستطيع حمايتى بالرغم من ضمان العميد لى، وأنه من الأفضل لى السفر هذه الأيام حتى تنسانى السلطات وأجهزة الأمن. وكنت قد تعرفت على المرحوم اسماعيل الفاروقى مرتين. الأولى فى ١٩٦٥ وبرنشفيج يكتب مقدمة لرسالتى الأولى يقارننى به. والثانية عندما حضر استاذاً زائراً بقسم اللغات الشرقية فى ١٩٦٩ وكان مازال بجامعة سيراقوزة وفى طريقه إلى تأسيس الدراسات الإسلامية فى قسم الدين بجامعة تمبل بالولايات المتحدة الأمريكية. واتفقنا على التعاون. وجاءت الدعوة فى ١٩٧١ للسفر استاذا زائراً إلى الولايات المتحدة. فقبلت كى أبدأ مرحلة جديدة من العمر ولم يكن قد قضى على زواجى بمن احببت، ررفيقة العمر والنضال، إلا عاماً واحداً.

٥ - العالم الجديد (١٩٧١ - ١٩٧٥)[(٢)].

كنت قد أجلت دراسة الفلسفة البريطانية والأمريكية وكذلك اليهوديات والعلوم

---

(١) التراث والتجديد، ثالثاً: أزمة المناهج فى الدراسات الإسلامية، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ٧٥- ١١٩.

(٢) سميت هذه المرحلة من قبل ٦ - بداية الوعى الثورى (١٩٧٢- ١٩٧٥)، محاولة مبدئية لسيرة ذاتية، الأصولية الإسلامية ص ٢٥٦- ٢٦٤.

الإنسانية لمرحلة لاحقة. واقتصرت فى فرنسا على دراسة الفلسفة الغربية داخل القارة الأوربية وحدها، والمسيحية، والفلسفة الخالصة خاصة فلسفة الدين. وقد أتى الوقت لذلك، لا كمال ما نقص. وفى نفس الوقت كنت قد أعددت العدة لاستئناف «التراث والتجديد» واعادة بناء العلوم القديمة بعد أن أعدت بناء علم أصول الفقه فى رسالتى الأولى عام ١٩٦٥. أخذت المصادر العامة لمحاولتى الثانية لاعادة بناء علم أصول الدين من جامعة القاهرة، وصورتها فى جامعة تمبل، وأعدتها بعد شهرين. وكان اسمه فى ذلك الوقت «علم الإنسان» Anthropologie فى مقابل علم اللاهوت Théologie. وكنت فى ذلك الوقت قد كتبت دراسة بالفرنسية بهذا العنوان نشرت فى بلجيكا فى مؤتمر «نهضة العالم العربى» الذى عقد فى لوفان ١٩٧٠ ونشرت أعماله فى ١٩٧٢ والتى كثيراً ما يشير عبد الله العروى إليها[1]. كنت أجمع نصوص الفلسفة الانجليزية، وكل الدراسات اليهودية ونصوص التوراة والمشناه والتلمود، واليهوديات فى الولايات المتحدة الأمريكية جزء من الثقافة العامة. وما أكثر الجامعات والمعاهد والأقسام المتخصصة فيها. وكانت العلوم الإنسانية شائعة ورائجة. فدرست أمهات الكتب فى الاقتصاد والسياسة والاجتماع والقانون. وكان الدين عندى علماً نسانياً. عرفت عن قرب فلسفة الدين، والتاريخ المقارن للأديان، وعلم النفس الدينى، وعلم الاجتماع الدينى. وعرفت لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية بعد أن عرفت كاميلو توريز فى لوفان ببلجيكا عام ١٩٧٠، وكتبت عنه تعريفاً بامكانية تحويل الدين إلى ثورة والابقاء على الشرعيتين معاً، شرعية الماضى وشرعية الحاضر، وهو ما صب فيما بعد فى «اليسار الإسلامى».

كان الصراع داخل الجامعة فى ذلك الوقت مع فريقين: الأول الاساتذة المتعاطفون مع الصهيونية والمعادون للعرب وقضاياهم. كان البعض حسنى النية تنقصه المعلومات، وتسيطر عليه أجهزة الاعلام. وكان البعض الآخر لا ينفع معه حوار. ارتبطت مصالحه باسرائيل. وكان ضحية تفسيره المحافظ لكنسيته ودينه. والثانى المعادون للعرب ليس بسبب الصهيونية ولكن بسبب المركزية الأوربية. فالحضارة العربية الإسلامية هامشية فى التاريخ وكذلك العرب. ابن رشد ورفاقه فلته فى الزمن القديم، ويرجع الفضل فيهم إلى اليونان. أما فى العصر الحاضر فعندما يذكر العرب يذكر الجهل والتخلف والفقر والبذخ والارهاب.

---

(1) Théologie on Anthropologie, dans "La Renaissane du Monde Arabe, Duclot, Bruxelles, 1972, Anouar abd el- Malek, Abdelaziz Belal, Hassan Hanafi

وكما أكتشفت علم أصول الفقه بفضل ماسنيون فى ١٩٥٧ اكتشفت أيضاً علم أصول الدين بعد ذلك بخمسة عشر عاماً. وأنا أحاول وصف تطوره وبنائه. اكتشفت الطبيعيات فى مقدمة العلم وليست فى آخره. ورأيت البنية الثنائية للعلم، العقليات أو الالهيات والنبوات أى السمعيات، اليقين والظن، النقل والعقل. ورأيت كم تخلفنا عن بنية القدماء عندما خلطنا بين الأثنين، وطالبنا اليقين فى النبوات أو السمعيات، ورجمنا بالظن فى القطعيات أى الالهيات. لقد بدأ العلم بنظرية العلم اجابة على سؤال كيف أعرف؟ وبنظرية الوجود اجابة على سؤال ماذا أعرف؟ وأن العلم والمعلوم أى الذات والموضوع يسبقان معرفة الله، ذاته وصفاته وأفعاله. وعرفت أن يقين المسلم فى التوحيد والعدل، وأن النبوة، والمعاد، والإيمان والعمل، والامامة موضوعات ظنية لا صواب فيها ولا خطأ. وأدركت خطورة حديث الفرقة الناجية كخاتمة للعلم منذ «الاقتصاد فى الاعتقاد» للغزالى لغاية سياسية وهو تكفير المعارضة، الشيعة والخوارج والمعتزلة. وكتبت محاولتى على مدى ثلاث سنوات ١٩٧١- ١٩٧٤. وفى العام الرابع وقعت حادثة ووترجيت، تجسس الحزب الجمهورى على الحزب الديموقراطى. ورأيت كيف يناقش الكونجرس القضية، ويحقق مع المتهمين حتى اضطر الرئيس إلى الاستقالة. رأيت أهمية الصحافة الحرة والبرلمان المنتخب ومحاسبة رئيس الدولة. ظللت عاماً بأكمله وأنا أتابع على الشاشة الصغيرة جلسات الاستماع وأنا أرى النظام يحاكم نفسه بنفسه. رأيت المجتمع الأمريكى بمحاسنه ومساوئه وفى ذهنى حالنا فى مصر،مساوؤنا المضاعفة.كانت فرصة لدراسة المجتمع الأمريكى، وتجميع أكبر قدر ممكن من الدراسات عنه. وفى ذهنى كتاب «أمريكا، الاسطورة والحقيقة». وهو نفس مشروع سيد قطب بعد زيارته لأمريكا لمدة عام «أمريكا التى رأيت». كان الوقت قد حان لاصدار الكتاب بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ وبداية التحول إلى أمريكا، وايهام الناس أن ٩٩٪ من قضيتنا فى يد أمريكا، وزيادة التبعية لأمريكا يوماً عن يوم بعد حرب الخليج فى ١٩٩٠. ومازال الموضوع يلح على، والمناسبة قائمة إلا أن العمر يقصر عاماً بعد عام[1].

وكان حضورى عديداً من المؤتمرات العلمية مناسبة لكتابة عدة دراسات بالانجليزية عن الدين وتاريخ الأديان والحواريين الأديان والثورة والصهيونية، أصبحت فيما بعد «الحوار

---

(١) مقدمة فى علم الاستغراب، خاتمة: النقد الذاتى وحدود العمر ٢- هموم قصر العمر، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٧٨٥- ٧٩١.

الدينى والثورة» باللغة الانجليزية وصدرت عام ١٩٧٧[1]. عرفت المؤتمرات باعتبارها أسواق عكاظ جديدة، تعرّف على الناس، علاقات اجتماعية، بحث عن وظائف، تبادل المناصب، عرض للكتب، مهرجان بأسم العلم. وكانت فرصة أيضاً للتعرف على مشاكل المجتمع الأمريكى الذى أصبح نموذجاً فى قلب كل مواطن يدفعه إلى الهجرة نحوه حتى امتلأت أحياء بأكملها بالمصريين وبالعرب، أمريكا بين الأسطورة والحقيقة: الغنى والفقر، القوة والضعف، الديموقراطية والدكتاتورية، الحقوق المدنية وانتهاك حقوق الاقليات، العلم والخرافة، حرية الصحافة والرشوة، الكونجرس وجماعات الضغط، الطبيعة والصنعة، التطهر والاباحية.

وبعد تحقيق الغرض، هتف الداعى للعودة من جديد بالرغم من موافقة الجامعة على اعطائى السنة الخامسة. وكانت فى ذلك الوقت من الاستثناءات الصعبة. واقترحت جامعة تمبل اعطائى عقداً بثلاثة سنوات بعدها يتحول إلى تعيين دائم وبالمرتب الذى أريد. كان المدرج فى مصر والطلاب السمر لا يعادلهما ثمن. لم أشعر بأية صلة بقاعة الدرس فى الجامعة مع الطلاب ذى العيون الزرق والشعر الاشقر الذى يأكل فى القاعة،ويترك الدراسات العليا لأنه عثر على عمل مجز فى محطة بنزين أو فى معسكر للشباب. كان العلم بالنسبة لى هو الوطن. وكانت أمريكا علماً بلا وطن، وكانت مصر وطن فى حاجة إلى علم.

عدت ومعى الاجزاء الخمسة لكتاب «من العقيدة إلى الثورة» فى صياغته الأولى، النص فى الهامش والفكرة الرئيسية فى صلب الصفحة دون تطوير باستثناء خاتمة كل فصل التى أجمل فيها الموقف المعاصر . وآثرت حملها على يدى خشية الضياع مع وزن الحقائب . القدماء فى الهامش والحداثه فى الصلب ، التراث من أسفل والتجديد من أعلى حتى يشاركنى القراء فيما انتهيت إليه،يقرؤون القديم ويقرؤون الجديد، ويعذروننى حزناً أم فرحاً. وكان الاساتذة الأمريكيون يسألون: من الذى يموّل ابحاثك؟ هل لديك منحة تفرغ؟ ألا توجد هيئة وراءك؟من الناشر الذى تعاقد معك؟ ولما كانت اجابتى بالنفى فى كل الحالات، وأننى لا أعمل إلا للعمل ذاته، وللعلم ذاته وبطريقتنا فى مصر إلا لوجه الله كانوا يستعجبون عن الذى يضيع عمره دون أجر، وأن أجرى إلا على الله.

---

(1) Religious Dialogue and Revolution, Anglo- Egyptian bookshop, Cairo, 1977.

٦ - الثورة المضادة (١٩٧٦- ١٩٨١)[١].

ومنذ العودة إلى أرض الوطن، بدأت بكتابة الصياغة الثانية لمحاولة اعادة بناء علم أصول الدين بعد انقطاعى عن الصياغة الأولى عاماً باكمله. بدأت بالمقدمة النظرية الأولى «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، البيان النظرى للمشروع كله والذى ظهر بعد ذلك مستقلاً عن المشروع عام١٩٨٠ مما اضطرنى إلى عمل مقدمة ثانية لعلم أصول الدين «من مدح السلاطين إلى الدفاع عن الشعوب»[٢]. أردت معرفة انطباعات القراء قبل أن يظهر الكتاب نفسه. كان مازال العنوان فى ذهنى «علم الإنسان». كتبتها فى السودان وأنا أدرس شهراً بجامعة القاهرة فرع الخرطوم فى يناير ١٩٧٦ وكذلك الفصل الأول نظرية العلم والفصل الثانى نظرية الوجود خلال عام ١٩٧٦ كله.

ثم نشأت المنابر السياسية المستقلة. وتمت انتخابات شعبية حرة (ممدوح سالم)، وانضممت إلى حزب «التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى». عرفت مؤسسيه، وعشت مع خيرة من اعضائه المثقفين والاساتذة. وكونا مكتب اساتذة الجامعات، ومكتب التيار الدينى المستنير. وكنت ضمن هيئة المستشارين لجريدة «الأهالى» فى اصدارها الأول (محمد عودة).

جبت ريف مصر من أجل الدعوة إلى مرشحى اليسار. عرفت الفلاحين وارتباطهم بالأرض، وحبهم للإسلام وعبد الناصر. لذلك لم تنجح دعوة الجماعات الإسلامية فى الريف، الإسلام ضد عبد الناصر (عمر عبد الرحمن) مما جعلنى فيما بعد أجمع بين الإسلام والناصرية، وبين الناصرية والجماهير فى الناصرية الشعبية[٣]. رأيت استغلال الدولة للفلاحين، واحتكار رجال الحكم رجالاً ونساء للحاصلات الزراعية وتسويقها. جعلت الإسلام قريباً من الأرض والرى والارز والصيد والناس حول بحيرة المنزلة. والجميع يكادوا يحملوننى على الاعناق إلا قلة من الجماعات الإسلامية ومن بطانة الحكم يعتبروننى

---

(١) سميت هذه المرحلة من قبل ٧- بداية النضال الفكرى (١٩٧٦- ١٩٨١) محاولة مبدائية لسيرة ذاتية، الأصولية الإسلامية ص ٢٦٤- ٢٧١.

(٢) «من العقيدة إلى الثورة»، المجلد الأول: المقدمات النظرية«من الدعاء إلى السلاطين إلى الدفاع عن الشعوب»، مدبولى، القاهرة١٩٧٤ ص ٧- ٥١.

(٣) «الناصرية والإسلام» فى «عن الناصرية والإسلام» مركز اعلام الوطن العربى، صاعد، القاهرة ١٩٩١ ص ١٢٣- ١٣١ وأيضاً «عبد الناصر والدين» «عبد الناصر والشاه» «عبد الناصر والحلف الإسلامى فى الدين والثورة فى مصر» ١٩٥٢- ١٩٨١» الجزء الثالث: الدين والنضال الوطنى ص ١٤١- ١١٢.

شيوعياً ملحداً. تعلمت من الفلاحين والناس وأنا الذى كنت ذاهباً لتعليمهم. واستمعت إلى انتقاداتهم للمثقفين الثوريين الذين يأتون لتوعيتهم فى عرباتهم الخاصة. عرفت أحياء مصر الفقيرة (قلعة الكبش)، وحاضرت فى الحوارى وأمام المقاهى وتحت أعين الشرطة. هل هذه مهمة الفيلسوف؟ هل هذا دور الباحث؟ هل تلك رسالة العالم؟ ألم يقم الفقيه القديم، ابن تيمية والعز بن عبد السلام نموذجاً، بذلك كله، نقض المنطق والرد على المنطقيين ونقد الشيعة والقدرية والصوفية، وفى نفس الوقت محاربة السلاطين وأئمة الجور والدفاع عن الأوطان ضد التتار؟

وعشت تجربة الرقابة مرتين، رقابة الحزب لكتّابه، ورقابة الدولة للحزب. كانت رقابة الحزب التقدمى الذى انضممت إليه عندما لم يكن يقبل مقالاتى بجريدة «الأهالى» بترحاب. فالحزب ليس حزباً اصلاحياً. ولا يستطيع أن ينفّر بسطاء الناس من التقرب إلى الله بالأولياء وبآل البيت. أن اعضاء الحزب يقفون على باب السيدة لاستدراج الناس ويقيمون سرادقهم بالأحياء الشعبية ولا يمكنهم الاصطدام بالدين الشعبى. أن بعض مشايخ الطرق الصوفية أعضاء بالحزب، ولهم اتباع بالآلاف، ويصوتون للحزب، وهم رصيد له، وكم صوت لى أنا وكم عدد اتباعى؟ حكمة ثورية أم انتهازية سياسية؟ أصررت على أن هناك فرقاً بين مقصورة الذهب وجوع الفقراء، وأنه كم من الاحزاب كانت فى الحكم ولم تؤثر فيه وكم من الحركات الاصلاحية لم تكن فى الحكم وكان لها أبلغ الأثر فى حياة الناس وتطوير المجتمع(١). وأن كل أحزاب الاستقلال فى أوطاننا، فى مصر والمغرب العربى الكبير سليلة الحركات الاصلاحية، الحزب الوطنى فى مصر، وحزب الاستقلال فى المغرب، وبعد زيارة القدس فى نوفمبر ١٩٧٧ واخراجى فتوى فقهاء الاحناف بخراسان بعدم جواز الصلاة فى الدار المغصوبة. فتحرير الأرض مقدم على الصلاة فيها، صوت مجلس المستشارين ضد نشرها بما فى ذلك ممثلى التيار الدينى المستنير(٢). ثم اشتد الخلاف بعد مواقف الحزب فى قضايا شائكة مثل تأييد منجستو مريام فى الحبشة ضد الصومال، وتأييد جنوب اليمين ضد شماله، وتأييد أحد الفصائل فى الجنوب ضد الفصائل الأخرى فى الحرب بين الفرقاء، وتأييد التداخل السوفيتى فى أفغانستان، والهجوم المستمر على السودان، وتأييد العراق فى سياساته الداخلية، وكلنا فى القمع سواء. وبعد مصادرة

---

(١) «مقصورة الذهب وجوع الفقراء»، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢- ١٩٨١ الجزء السابع: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص ٢٦٧- ٢٦٩.

(٢) «هل تجوز الصلاة فى الدار المغصوبة؟» المصدر السابق ص ٢٧٠- ٢٧١.

الأهالى عدة مرات، كل يصادر من يشاء: رئيس التحرير يصادر الكتاب، والدولة تصادر الجريدة، وأمريكا تصادر الدولة.

ولما نشأت صفحة الرأى فى جريدة «الجمهورية» بدأ بمقالات الرأى الحر والتنوير الدينى. كان رئيس التحرير يفخر بزيادة توزيع الجريدة بسبب مقالات الرأى، ولكنه فى نفس الوقت كان يحذف بعض العبارات فى المقدمة أو الخاتمة أو الوسط بدعوى ضيق المكان. وقد يقوم بذلك عامل المطبعة دون أى فكر مسبق! وكان يغير العنوان بدعوى مقتضيات المهنة التى قد لاتتطابق بالضرورة مع متطلبات الفكر. وكان رئيس التحرير يقول لى أنه يوافق على كل سطر اكتبه إلا أن الفرق بينى وبينه هو أننى مفكر حر، لا شىء أخشى عليه. أما هو فإنه يدافع عن الكرسى الذى يجلس عليه! وبعد مدة انتصر الكرسى على القلم بعد زيادة الحذف شيئاً فشيئاً حتى أصبح الفكر وسيلة لجذب الجماهير وأخذ قدر من الرصيد لدى الناس بأسم حرية الفكر. وفى نفس الوقت أصبح قدر المحذوف رصيد لدى أجهزة الأمن مما يدعم البقاء فى المنصب. توقفت بعد أن أصبحت أنا الخاسر وغيرى هو الكاسب، الدولة ورجالها، والنظام وسدنته. وتوقفت كلية خاصة بعد يناير ١٩٧٧ والقضاء على كل مظاهر حرية الفكر الممثلة فى «الطليعة» بايقافها نهائياً فى فبراير، وتغيير رئيس تحرير روز اليوسف، وايقاف «الفكر المعاصر» و«الكاتب» و«المجلة» من قبل بدعوى التحليلات الآنية وليست الفكرية العامة دفعا لها نحو ثقافة الخاصة بعيداً عن ثقافة العامة، وحصارها فى الثقافة العالمية خارج الثقافة الملتزمة. بدأت النشر فى الصحف العربية المهاجرة فى ذلك الوقت وذلك باعطاء أحاديث صحفية للصحفيين المصريين والعرب دون الأجانب داخل مصر لنشرها خارج مصر، دون الكتابة مباشرة فيها حرصاً على مواطنتى فى الداخل ومع ذلك اتجهت أنظار أجهزة الأمن نحوى من جديد.

كنت فى ذلك الوقت أشعر بأن الحفاظ على الثورة ممكن، وأن التغيير بواسطة الفكر وارد، وأن دور المفكر اليوم هو دور الفقيه القديم. كنت أحمل السلم بالعرض كما يقول المثل الفلسطينى فى كل مكان معطياً شهادة على العصر، نموذجاً للاقتداء، بديلاً عما هو قائم دون أن أعلم أن العنتريات لها حدود، وأن المعارك الفردية قصيرة العمر. تثير الخيال، وتلهب المشاعر، ولكنها لا تأخذ فى اعتبارها حسابات الواقع واحتمالات النجاح. قد تكون ناجحة على الأمد الطويل ولكنها عاجزة على الأمد القصير، مجرد شهادة على العصّر مثل الحسين شهيداً، والمسيح مصلوباً.

لم يحدث ذلك فقط على مستوى الحياة العامة بل أيضاً على مستوى الحياة المهنية فى

الجامعة دفاعاً عن الحق سواء فى مجلس القسم أو فى مجلس الكلية أو فى النشاط العام لاتحاد الطلاب على مستوى الجامعة. بدأت فى الدفاع عن حق كل طلاب الدراسات العليا فى الدراسة بالاقسام المتناظرة بصرف النظر عن الجامعات التى تخرجوا منها طبقاً للوائح الجامعية ودون أى اعتبار لاتجاهات الطلاب وأيديولوجياتهم التى ينتسبون إليها. وكانت هناك حالة لطالبين رفض تسجيلها فى جامعة عين شمس نظراً لأنهما من شيعة استاذ الجامعة الغائب ونظراً لاتجاههما الفكرى. وتم رفضهما أيضاً فى جامعة القاهرة بتدخل من الأولى لنفس السبب. تصديت لذلك فى القسم. كان معى بعض الأصوات والبعض الأخر ضدى، وبعضها صامت خوفاً على مصالحه. ساندت ادارة الكلية رفض قبول الطلاب لأنها لن تسمح أن يكون بقسم الفلسفة اتجاهات ومذاهب! ولما كانت الصحافة فى ١٩٧٧ تتسم ببعض الحريات العامة اثر انتخابات يناير ١٩٧٦ ودخول المعارضة اليسارية مجلس الشعب، وكنت عائداً للتومن الولايات المتحدة الأمريكية متحمساً للوطن كتبت مقالاً فى روز اليوسف أوضح فيه الأمر. ووضع له رئيس التحرير عنواناً مثيراً «فضيحة بالجامعة». فانضمت الجامعة إلى ادارة الكلية وإلى رئيس القسم ضد هذا المشاغب الذى ينشر غسيل الجامعة على الملأ. وإذاكانت هذه فضيحة فهى لا شىء بالقياس إلى الفضائح الأخرى التى لا يعلم أحد عنها شيئاً. فالجامعة لا تخشى الفضائح ولكن تخشى الاعلان عنها. ولم تكن هذه أول مرة تثار فضائح الجامعة.

وفى نفس الوقت ازدادت محاضراتى جرأة فى الجامعة نظراً لغيابى عنها أربع سنوات. لم يكن همى الآن جرح الهزيمة من الخارج بل جرح التخلف من الداخل. وكنت أثير الاشكالات الرئيسية فى العلوم القديمة منها التعليل فى علم أصول الفقه، أن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً. إذا حضرت العلة حضر الحكم، وإذا غابت العلة غاب الحكم. وضربت المثل بالسكر علة لتحريم الخمر، وباختلاط الانساب والتعدى على الحرمات كعلة لتحريم الزنا. فما كان من ادارة الكلية إلا أتهامى بالدعوة إلى شرب الخمر والزنا لأن أحكام الشرع مطلقة غير معللة أو متوقفة على شرط دون معرفة أن السبب والشرط والمانع أحكام الوضع كما يقول الشاطبى فى «الموافقات». كما احتجت ادارة الكلية أن رئيس أكاديمية البحث العلمى نظر عرضاً فى كشكول ابنته وغضب مما يدرس لها من كفر واباحية وحضر إلى الكلية ساحباً ابنته وراءه وشاكيا إلى ادارة الكلية. وفى نفس الوقت كانت محاضراتى لأول مرة فى كلية الاعلام عن الفكر العالمى المعاصر فى السنة الرابعة وفى الدبلوم، وكان يحضرها المئات من خارج الجامعة. كان نادى الفكر الناصرى فى ذروته وربما فى آخر

أيامه. كنت أعرض لأمهات القضايا فى المعسكر الاشتراكى وفى المعسكر الرأسمالى وفى العالم الثالث. كنت أسمح بالنقاش بل وسماع ممثلى التيارات الفكرية الرئيسية وعقد حوار بينها وتقييم للمحاضرات فى آخر كل درس، يتكلم الطلاب والاستاذ يستمع، يتهم الطلاب والاستاذ يدافع. وكان ذلك أكثر مما تتحمله الجامعة.

وتم تدبير وقيعة شكلية من أجل عقابى. فمنذ بداية تدريس بالجامعة لم أعمل فى «الكونترول» نظراً لوجود وفرة من الزملاء فيه. ويمكن تسيير العمل بربع العاملين فيه. وأصر القسم وأصرت الكلية على أنه جزء من العمل وإلا اعتبر ذلك الامتناع احتقاراً للزملاء وتعالياً عليهم بأسم العلم. وكنت أناقش الاساتذة فى أنه من الأفضل تخصيص الاستاذ وقته للعلم وترك أعمال ادارة الامتحانات لهيئة من الاداريين إيماناً منى بالرأى العام وضغوطه من أجل جامعة أفضل. وكانت حادثة خطابى أمام المشير فى باريس فى ١٩٦٥ والتى نتج عنها مؤتمر المبعوثين فى ١٩٦٦ فى مصر نموذجاً يحتذى. فوضعت فى لجان الامتحان رغماً عنى (دون أن أعلم أنه كان يمكننى الاعتذار لمرضى ولو عملت لما لجأت إليه رفضاً للنفاق). وكان أعضاء اللجان يتناوبون فى الحضور تقسيماً للعمل. ولما غبت عدة مرات بالاتفاق مع اللجنة طبقاً لنظام التناوب تم ايقافى عن العمل وتحويلى إلى مجلس تأديب. ولما لم يجد المحقق أى خطأ ارتكبته منذ الجلسات الأولى طالب باعادتى إلى العمل. ومع ذلك ظل الايقاف سارياً إلى أقصى حد ممكن وهو ثلاثة أشهر، تم خلالها أبشع اضطهاد للطلاب حيث أعيدت تصحيح مادتى علم الكلام الوحيدة التى صححتها. من نجح عندى رسب عند المصحح الجديد، ومن رسب عندى نجح عند المصحح الجديد. من أعطيته امتيازاً اعطى مقبولاً، ومن أعطيته مقبولاً أعطى امتيازاً. وتم تصحيح مادة الفكر العالمى المعاصر بنفس الطريقة ودون معرفة توصيف المقرر بل اعتماداً على كشكول الطلاب. وتمت المذبحة الثانية بارساب كل الناصريين والتقدميين واليساريين أو اعطائهم أقل الدرجات. ثم طالبت ادارة الكلية المصححين الجدد بكتابة تقرير عن الأفكار المشبوهة التى وجدوها فى أوراق الاجابة. وكتب التقرير من أوراق اجابات الطلاب وكلها تجريح فى إيمانى وأفكارى وكأن ما يكتبه الطالب يكون الاستاذ مسؤولاً عنه، وكأن ورقة اجابة الطالب لا تمثل اعترافاً خاصاً بينه وبين الأستاذ. وتم تدعيم التقرير بعبارات مقتطفة من «قضايا معاصرة» عن نقدى للفقه القديم ومسائله التى لا تمس صالح المسلمين مثل حلق عانة الميت. ومضى جميع أعضاء مجلس القسم على هذا التقرير الذى لا تكتبه إلا محاكم التفتيش. وقدم هذا التقرير للمحقق الذى رفض حتى الاطلاع عليه لأن فى ذلك خرقاً

للقوانين الجامعية والحرية الأكاديمية. وفى أول العام الدراسى فى سبتمبر ١٩٧٧ تم ارجاعى إلى العمل مع انذارلى بالتعاون، وهى الدرجة الثانية فى العقاب بعد اللوم.

وبالرغم من عودتى إلى العمل بحكم القانون بعد استنفاد الجامعة مدة الايقاف، ثلاثة شهور، بفضل تطوع د. محمد عصفور لمقاضاة الجامعة بأسمى، منعت من التدريس عام ١٩٧٨/٧٧ بتوجيه من الجامعة إلى الكلية، ومن الكلية إلى القسم باستثناء ساعتين للغة الانجليزية. ولم تستطع الجامعة اجبار جامعة الإسكندرية على التراجع عن انتدابى لتدريس الفلسفة السياسية بقسم الفلسفة هناك. ولم تنجح محاولات الضغط على رئيس القسم والعميد مما يدل على أهمية الاساتذة الاحرار والاحتماء بالاستقلال الجامعى وبالحريات الأكاديمية. وكان عاماً منتجاً تفرغت فيه لعدة ابحاث بالعربية والانجليزية عن الدين والتنمية القومية فى مصر فى اطار مشروع «توزيع الدخل القومى فى مصر» الذى كان يشرف عليه فريق من خيرة استاذة الاقتصاد، وفى العام الدراسى ١٩٧٩/٧٨ زادت الساعتان إلى أربعة ساعات أيضاً للغات. تفرغت اثناءه أيضاً لكتابة عدة أبحاث عن التراث نشرت بعد ذلك فى «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٥٨»، الجزء الرابع «الدين والتنمية القومية». ولم أقم بالتدريس من جديد إلا فى العام الدراسى ١٩٨٠/٧٩ بعد أن تم القضاء على نادى الفكر الناصرى فى الجامعة، وتغيير ادارة الكلية إلى ادارة الجامعة، وادارة الجامعة إلى بلاط الدولة.

وكنت قد قدمت إلى الترقية إلى استاذ فى ١٩٧٨ بعد أن قضيت خمس سنوات استاذاً مساعداً. وقدمت أعمالاً تكفى وتزيد. ولم أقدم أعمالا علمية أخرى كانت جاهزة منها «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم» الذى صدر عام ١٩٨٠» حتى لا يقال ما قيل عند ترقيتى إلى استاذ مساعد فى ١٩٧٣. احتفظت الكلية بتقرير اللجنة العلمية ستة أشهر بحجة أنه ضاع فى البريد بعد أن ذهبت إلى مكتب البريد وعلمت أن ادارة الكلية قد استلمته. بعدها رفض مجلس القسم المكون من استاذين الترقية، ورفضها مجلس الكلية بتصويت سرى فى آخر الجلسة بعد أن غادر الجميع. ووقع مجلس الجامعة فى تناقض بين قرار اللجنة العلمية بالترقية بالاجماع وقرارين اداريين بعدم الترقية. وارسل التقرير من جديد إلى اللجنة العلمية التى عادت واكدت الترقية بالاجماع للمرة الثانية. طلبت منى الكلية أن اتقدم من جديد فى ظرف عام فرفضت لأن اللجنة العلمية لم ترفض الترقية. وقد تم استقطاب بعض اعضاء مجلس الكلية لذلك. البعض قال أنه سمع أننى ملحد! وقال آخر: لقد خدعونى. واعتذر ثالث أنه قد تم استدراجه وأنا صامت، خاصة وأن التصويت السرى

كان سبعة أصوات ضد خمسة أصوات. وبعد تغير ادارة الكلية وتكوين المجلس من جديد اقترح أحدهم اضافة بحث لى قرأه واعجب به تحية لعثمان أمين «من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى»، وكان ذلك ذريعة للمجلس كى يصوت فى صالح الترقية بالاجماع[1] . قال أحدهم الذى صوت ضدى منذ عام ومعى بعد عام على نفس التقرير وبنفس الانتاج: رأيته يصلى الجمعة فى مسجد روكسى! ومدح ثانى علمى، وثالث أخلاقى، ورابع اجتهاداتى. حاولت ادارة الكلية التى أصبحت فى ادارة الجامعة الاستمرار فى رفض الترقية بعد أن وافقت اللجنة العلمية مرتين ومجلس القسم ومجلس الكلية، وطالب بالتصويت فى مجلس الجامعة. لم يستطع أن يجنّد معه إلا عميدين. وكان قرار مجلس الجامعة بالتصويب العلنى وبالاغلبية الترقية فى إبريل ١٩٨٠ . وكان قد طلب منى قبل ذلك أن أصمت عن التصريحات ضد كامب دافيد وضد سياسات الانفتاح على الأقل لمدة عام حتى تتم الترقية فرفضت تأكيداً على علمى ومواطنتى. وكان الدافع لكل هذا التعطيل محاضراتى الحرة، ومعارضتى السياسية، وجرأتى على من لا يستحق من رجال البلاط، وتفويت رئاسة مجلس القسم علىّ وجعل التالى لى أقدم منى وبالتالى أحق بالرئاسة وهو ما تم بالفعل.

وكنت قد كتبت عدة مقالات فى صفحة الرأى فى «الجمهورية» عن الاخوان المسلمين: «ماذا خسر العالم بالقضاء على الاخوان؟»، «ماا كسب العالم من الأخوان؟»، «كيف يمكن تطوير فكر الاخوان؟» زارنى بعضهم فى الجامعة ليشكرنى على المقالين الأوليين وكأننى مدافع عنهم ولست راصداً للحقيقة. وغضبوا من الثالث وكأن النقد والتطوير غير وارد. ودعتنى أجهزة الأمن من جديد لتسألنى إذا كان الاخوان يتصلون بى ويطلبون منى أن اكتب لصالحهم. فأعطيتهم درساً فى العلم والوطنية، وأن المفكر الوطنى لا يتلقى أوامر من أى اتجاه، ولا يوضع موضع تساؤل من أجهزة الأمن. الأمانة العلمية رسالة الاستاذ والعالم، والعلماء ورثة الأنبياء. وبعدها بعام طلبت منى أجهزة الأمن اعطاء محاضرات لضباط مكافحة الشيوعية. وكانت تجربة فى معرفة هؤلاء الضباط. هؤلاء مواطنون مصريون بأسم أمن الدولة معادون لمواطنين مصريين آخرين لهم فكر لا يتفق مع فكر الدولة. حاولت أن أبين لهم أن من الطبيعى أن ينتسب شباب مصر إلى الماركسية أو

---

(١) « من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى» فى «دراسات اسلامية» الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢.

الإسلام أو القومية العربية أو الليبرالية. فتلك تيارات أربعة تحكم الشارع المصرى. ومن الطبيعى أن يكون طليعة شباب مصر وهم الطلاب ناقدين للنظام القائم وداعين لنظام أفضل. أن الطالب الذى يقبضون عليه ليس مجرماً ولا خطراً على الأمن بل هو مصلح اجتماعى يود تغيير المجتمع واصلاح البلاد. عليهم أن يتعلموا منه وأن يحاورونه باسم الدولة، وأن يستمعوا إلى حوازه مع الدولة وغضبه منها، ورفضه لها. فالفكر لا يحاوره إلا فكر. أن هذا النقد الذى يسمعونه من الطلاب الفاضبين تشاركهم فيه جماهير مصر كلها بمن فيهم ضباط الأمن، اخوتهم وابناؤهم واصدقاؤهم.

واندلعت الثورة الإسلامية فى ايران فى فبراير ١٩٧٩ وكأن حلم حياتى قد تحقق، الدين الثورى من أجل التغير الاجتماعى من خلال الثقافة الوطنية. وأمام دهشة العالم اجمع قدم الاسلام نموذجاً ثالثاً للثورات، بعد الثورة الفرنسية فى ١٧٨٩، والثورة البلشفية فى ١٩١٧، وكلاهما ضد الدين. فى حين أن الثورة الإسلامية فى ايران قمت بأسم الاسلام وبقيادة رجال الدين. واثناء دعوتى إلى الكويت استاذاً زائراً فى ابريل ١٨٧٩ ذهبت إلى ايران، وعشت اسبوعاً بمدينة قم مع الامام الخمينى أدرس ولاية الفقيه وأحاور وأناقش علماء قم. وقمت بنشر «ولاية الفقيه» أو «الحكومة الإسلامية» على نفقتى الخاصة فى مصر فى نفس العام مع مقدمة تحليلية نقدية أبين فيها مميزات الكتاب وعيوبه. واشفعته فى نفس العام بكتيب آخر له «جهاد النفس أو الجهاد الأكبر» أيضاً على نفقتى الخاصة. كان النظام السياسى فى مصر آنذاك يهاجم الثورة الإسلامية ليل نهار، وينقد الامام الخمينى ويتهمه بادعاء الألوهية تشويها لسمعته أمام الجماهير الإسلامية. ألا يقول: الله أكبر، الخمينى «هربر» أى القائد وتنضق «اكبر» للتشويش، خشية من الجماعات الاسلامية فى مصر أن تجد لها رصيداً ونصيراً. فقد أيدت الثورة الإسلامية على مستوى الواقع ونقدتها على مستوى العقائد. وزعت الكتابين بنفس على نواصى الطرقات عند باعة الصحف واكشاك الجرائد وعند بعض الناشرين لي. وتمت مصادرتهما. وذهبت بمفردى إلى القضاء للافراج عنهما بنفسى. وكانت أول مرة أدخل فيها محكمة باب الخلق فى مواجهة دار الكتب وعلى مقربة من قصر عابدين وبجوار شارع محمد على الذى ينتهى إلى القلعة. تلك رموز مصر. لم يقل محامى الحكومة شيئاً إلا المطالبة بالمصادرة. وقمت بالدفاع عن حقى فى نشر أعمال زميل لى، استاذ الفلسفة والعقيدة فى جامعة قم مع عرض تحليل نقدى فى المقدمة لكل من الكتابين. كنت أرثى لمحامى الحكومة لأنه لم يقل شيئاً، وكنت أقدر على الدفاع عن قضيته مبيناً أسباب المصادرة. وأعطيت القاضى مقالات الصحف التى

نشرت نقدى للكتابين. وفى الجلسة التالية سمعت الحكم بالافراج عن الكتابين وأن هذا ما يشرف مصر أن يقوم أحد علمائها بالجوار مع عالم أخر جرياً على سنة فى تراثنا الإسلامىْ القديم. وكنت قد أرسلت إلى الامام الخمينى خطاباً نقدياً ونسخة من طبعتى لولاية الفقية عن طريق سفير ايران فى روما الذى ابلغنى فيما بعد أن الامام سيعيد طبع نصه حاذفاً العبارات التى اقترحت حذفها عليه والتى تؤله الأئمة وتجعلهم يحملون العرش وأنهم أقرب إلى الله من الأنبياء المرسلين لأنها عبارات عقائدية لا تمس جوهر النظام السياسى الوضعى. وفى الاحتفالات بالعيد الأول للثورة فى ١٩٨٠ دعيت من خلال «التضامن» للحضور. وأخذت الورقة الصفراء. ولما تدخل عبد الرحمن الشرقاوى رئيس التضامن لدى رئيس الجامعة لسرعة الموافقة وكان نائب رئيس الجامعة العميد السابق للآداب ورئيس مجلس الشورى فيما بعد حاضراً اعترض على سفرى شفاهياً على اشتراكى فى مؤتمر يهاجم أمريكا. فخاف رئيس الجامعة، واتصل بالكلية وسحبت الورقة الصفراء وأنا فرح بها. واقيل مدير عام العلاقات الثقافية بسببى. ومازلت الورقة الصفراء تمثل لى عائقاً على الحرية.

وبعد صدور «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم» عام ١٩٨٠ وكادت أن تنفذ طبعته الأولى أعطيت مقابلة صحفية لجريدة «الأهالى» أنقد فيها فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس الذين يقولون فى مجلس الشعب فى مواجهة نائب يعترض على نوع رغيف الخبز الذى لا يؤكل «لا يسأل عما يفعل، وهم يسألون» مطبقاً حق الله فى حق السلطان. وفهم الشيخ الاشارة. وسأل واستقصى. فأخبروه أنه صاحب «التراث والتجديد» فقرأ ودقق البنط الصغير الذى طبع به اقتصاداً فى الورق وتخفيضاً للسعر. ووشى به إلى مجمع البحوث الإسلامية الذى طالب بالمصادرة. وذهبت الشرطة إلى دار النشر فلم تجد فى المخازن شيئاً. وتم الاتصال بفتحى رضوان للدفاع. وتم الاخراج عن الكتاب لأنه كتاب فلسفى خالص. وقد صدرت منه الآن أربعة طبعات، ويعتبر أفضل ما صدر من مؤلفات عربية عام ١٩٨٠ طبقاً للنقاد الاردنيين.

ولما وقع الانقلاب فى أفغانستان فى ١٩٧٨ ثم الانقلاب على الانقلاب، وبدأت المعارضة الإسلامية المسلحة للنظام الشيوعى أرسلتنى منظمة التضامن الاسيوى الافريقى فى لجنة تقصى الحقائق إلى أفغانستان. ورأيت مأساة الماركسية العلمانية ورجعية المؤسسة الدينية وتبعيتها للسلطة. واستمعت إلى خطاب السلطة الماركسية إلى الجماهير الإسلامية مستشهدة بماركس ولينين، والجماهير لا تدرى أن كانوا من صحابة الرسول المجهولين.

واستمعت إلى خطاب رجال الدين وهم يبينون لى أهمية الوضوء كشرط للصلاة! وزرت المتحف الوطنى بكابول الذى يشير إلى البوذية والهندوكية أكثر مما يشير إلى الإسلام. وزرت الجامعة التى حشدوا فيها الطلاب الموالين للنظام. واستحال علينا الخروج من كابول لدواعى الأمان. وكانت الزيارة إلى كابول عن طريق موسكو ذهاباً وأياباً مثل الزيارة إلى الجزائر عن طريق فرنسا ابان الاحتلال الفرنسى للجزائر. وطلبت زيارة الجمهوريات الإسلامية. فزرت طشقند وبخارى وسمرقند، وفى كل مدينة آخذ تأشيرة دخول إلى المدينة الأخرى. عشت مع المسلمين فى المدينة القديمة. ومازالت حرارة دموع المسنين تنهمر على خدى وأنا استثير فيهم نخوة الإسلام القديم. وزرت قبر البخارى وقبور الصحابة الشهداء، قثيم عباس نموذجاً. رأيت ماذا تعنى الثقافة التحتية، الإسلام واللغة فى الاعياد والمواسم وقراءة القرآن. وعرفت ماذا تعنى الثقافة الفوقية، الماركسية وثقافة الدولة وأجهزة الاعلام. وكنت أشرح للمسلمين البرامج التلفزيونية الروسية عنن الامبراطورة كاترين وهم المواطنون وأنا الاجنبى. أدركت عمق المأساة التى تفجرت بتقطع الاتحاد السوفيتى واستقلال الجمهوريات الإسلامية الستة[1].

كانت زيادة القدس في نوفمبر ١٩٧٧ رد فعل على انتفاضة يناير ١٩٧٧، الحلف مع الخارج بعد انكسار الحلف مع الداخل وسيطرة عبد الناصر على جماهير شعب مصر بعد موته. وبعد معاهدة الصلح مع اسرائيل اشتدت المعارضة للنظام. وتوحدت اتجاهات المعارضة كلها، الإسلامية والناصرية والقومية والليبرالية ضد سياسا النظام: التحالف مع الاستعمار والصهيونية، الانفتاح الاقتصادى، القطيعة مع العرب، القوانين الاستثنائية المقيدة للحريات. واتفقت المعارضة على سياسات بديلة مضادة. وكنت فى أتون المعركة بالمحاضرة والمقال والمقابلة الصحفية وأنا الإسلامى الناصرى القومى الليبرالى.

ودعيت إلى الملتقى الإسلامى بالجزائر فى سبتمبر ١٩٨١ عن التفسير. وكتبت «مناهج التفسير ومصالح الأمة «نهاية المشايخ فى مقدمتهم الشيخ الغزالى وبن عيسى الجزائرى الذى كان يمدحنى فى باريس. وطالب الشيخ البوطى بأعلان توبتى على المنصة علناً. رأيت المزايدة فى الدين وعدم رعاية المصالح. رأيت خوف جبهة التحرير من الحركة الإسلامية الناهضة وغياب الثقافة الوطنية كما هو الحال فى اليمن، بين الإسلام والثورة.

(١) أنظر «المسلمون فى آسيا فى بداية القرن الخامس عشر»، اليسار الإسلامى، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

وكانت القشة التى قصمت ظهر البعير واقعة تساؤلى فى مجلس الكلية ونحن بصدد اعتماد نتائج السنة الرابعة عن نجاح الطالبة حرم رئيس الجمهورية بامتياز كتقدير عام واعطائها امتياز فى كل المواد بما فى ذلك أعمال السنة التى تتطلب الحضور والنقاش المستمر. وفى نفس الوقت ساع قسم الامتياز من مجموعة أخرى من الطلاب الذين لا حول لهم ولا قوة حتى يحتفظ بالدرجة الممتازة لابن الاستاذ. ولا أدرى من الذى سرب هذا النقاش خارج أسوار الجامعة فى بعض الاذاعات العربية المعادية للنظام فى مصر. وتمت مؤاخذة الدولة للجامعة التى أشارت بيدها إلى الكلية التى أشارت بدورها إلى القسم الذى أشار بدوره إلى الاستاذ المشاغب. وكانت مذبحة سبتمبر ١٩٨١. وكنت فيمن فصلوا من الجامعة مع ست وستين استاذاً من المعارضة السياسية بحجة الفتنة الطائفية. وحولت إلى وزارة الشؤون الاجتماعية مع خصم ربع المرتب والبدلات الجامعية. وذهبنا إلى محكمة القضاء الادارى بمجلس الدولة لمقاضاة رئيس الدولة لتعديه على حقوقنا الدستورية وخرقه لقانون الجامعات المصرية الذى لا يجيز اقالة الاستاذ إلا بالطريق التأديبى من داخل الجامعة مع كل الضمانات الضرورية للدفاع. وكان مهرجاناً وطنياً فى كل جلسة استماع، وأنا استمع إلى مرافعات لصالح اساتذة الجامعات والصحفيين المعتقلين والأمبا شنودة. ثم صدر قرار جمهورى فى فبراير ١٩٨٢ بارجاع البعض ممن ثبت ولاؤهم! فرفضوا الرجوع إلا مع باقى الزملاء. ورفضناجميعاً أن نرجع إلى الجامعة بقرار جمهورى. فصل بقرار جمهورى وعود بقرار جمهورى! وآثرنا انتظار حكم مجلس الدولة المصرى الذى حكم لصالحنا فى إبريل ١٩٨٢. وعدنا إلى الجامعة، وأعيدت إلينا بدلاتنا المخصومة. كان العام الدراسى قد أوشك على الانتهاء. أسرع بعض الزملاء بتوزيع الغنيمة: الدروس والرسائل بل والمكاتب والكراسى والحجرات. والبعض قاطع المفصولين حتى لا يقال أنه كان على اتصال بهم. وفريق ثالث تعاطف وزار، العين بصيرة واليد قصيرة.

وفى خلال عام ١٩٨٢ كتبت بحثى عن «الأصولية الإسلامية» دفاعاً عن خالد الإسلامبولى كمذكرة دفاع للمحامين لعل القضاة يتفهمون موقف هؤلاء الضباط من جماعة الجهاد، جيل جديد من الضباط الاحرار فى ظروف الصحوة الإسلامية خاصة وأن الصيحة كانت «تحيا مصر». ووجد خالد ورفاقه تعاطفاً من الناس. لذلك توقفت اذاعة المحاكمة العلنية. وسماه الناس «خالد تسلم ايده»(١).

---

(١) «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١»، الجزء السادس: الأصولية الإسلامية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

ولما كانت قد أرهقت نفسى بالشهادات اليومية على العصر، فى أكثر الاحداث، وما أسرع انقلاب الثورة إلى ثورة مضادة. وماذا عن محاولتى لاعادة بناء علم أصول الدين التى كانت قد بدأت منذ عشر سنوات وطوتها الأحداث جانباً منذ ١٩٧٦ . لذلك قررت فى هذا العام الدراسى (١٩٨١– ١٩٨٢ وأنا خارج الجامعة أن اعود لكتابة «علم الإنسان» للمرة الثانية مادمت قد أخذت سنة تفرغ اجبارية.

٧ - المغرب العربي (١٩٨٢- ١٩٨٤)[١].

وبعد ارهاق مقاومة الثورة المضادة فى السبعينات أردت الراحة خارج مصر للمرة الثانية حتى استطيع كتابة «علم الإنسان» للمرة الثالثة. وجاءتنى دعوة استاذ إلى جامعة محمد بن عبد الله بفاس بالمملكة المغربية. وهناك رأيت أفضل طالب فى العالم العربى، محباً للعلم لذاته، لا يبغى الشهادة ولا التخرج. فالبطالة مصيره. كما أن هناك نوعاً من الحريات الجامعية طالما أنها لا تمس الذات الملكية. وكل شيء سواه عرضة للنقد، ذكاء ملكى أو أثر من الحريات فى الجامعات الفرنسية أو لأن الثقافة محدودة الأثر فى شعوب يطحنها الفقر، فلا صلة بين حرية المتفقين وخبز الفقراء. كانت فاس مركز الاتحادالوطنى لطلاب المغرب، فى اضرابات متصلة طيلة العام لدرجات الغاء الامتحانات، وجعل العام سنة بيضاء. وفى جمال المدينة وضواحيها، القديمة والجديدة، ومع عبق التاريخ والراحة والنظافة والتفرغ الكامل اعدت كتابة «علم الإنسان» للمرة الثالثة والأخيرة بأجزائه الخمسة. كنت أكتب يومياً ما لا يقل عن عشرين إلى ثلاثين صفحة. أنام بعد العشاء وأستيقظ قبل الفجر، وأكتب طيلة لنهار. انهيته فى صيف ١٩٨٤ ، وأرسلته إلى بيروت بحرا عن طريق قبرص إلى دار التنوير. وكنت كمن أزاح عن كاهله عبئاً ثقيلاً وأنا أكتب الخاتمة والمراجع فى مصر قبل أن اغادر إلى اليابان فى أول العام الدراسى الجديد.

كانت علاقتى بالمغرب من ١٩٧٩ من خلال «الجمعية الفلسفية المغربية» و«منتدى الفكرالحوار» و «اتحاد الكتاب» قبل الجامعة. وكان الشباب المغربى على اطلاع بكتابات المشارقة أكثر من اطلاع المشارقة على كتابات المغاربة. كانت أفكارى معروفة، ومقالات «الكاتب» و«الفكر المعاصر» و«الطليعة» و«المجلة» و«الآداب» البيروتية مقروءة. كان الطالب موجوداً فى المغرب دون الاستاذ كما أن الاستاذ موجود فى مصر دون الطالب. لم أكن

---

(١) سميت هذه المرحلة من قبل مع المرحلة الثالثة «اليابان الاسيوى» «بداية الوعى بالشرق» (١٩٨٢– ٩١٩٨٧، محاولة مبدئية لسيرة ذاتية، الأصولية الإسلامية ص ٢٧٢– ٢٨٥.

أرفض طلباً للحديث خارج الجامعة أما فى جامعات أخرى، مكناس، الرباط، مراكش، الدار البيضاء أو أحزاب، خاصة حزب الاستقلال. ودعانى حزب الشورى والاستقلال مع صديقى د. محمود اسماعيل لالقاء محاضرة عن نظام الحكم فى الإسلام فى نزل فاس أمام جماهير الحزب وهو حرب منشق عن حزب الاستقلال أسسه أبو الحسن الوزانى. قلت ما يعرفه كل الناس و ما نحفظه منذ نعومة أظافرنا، أن الامامة عقد وبيعة واختيار. وقمت بشرح خطبة أبى بكر فى سقيفة بنى سساعدة التى يحفظ الصغار قبل الكبار «أيها الناس، إنى وليت عليكم ولست بخيركم. أن احسنت فأعينونى، وأن أسأت فقومونى. أطيعونى ما أطعت الله فيكم.فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم». أن الحاكم آخر من يأكل وآخر من يلبس وآخر من يشرب وآخر من يسكن. ولا يجوز تقبيل قدميه ولا وجنتيه ولا يديه. أن النظام الإسلامى ليس نظاماً ملكيا وراثياً. الملكية نظام بيزنطى أضاف د. محمود اسماعيل. وتلوت آية «أن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها، وجعلوا أعزة أهلها أذلة». فأسرع البعض خارجاً من الصفوف الأولى. ربما ليشى وربما حتى يحمى نفسه من سماع هذا الكفر. وفى المساء جاءنى ضباط شرطه مدنيون لاستدعائى إلى قسم الشرطة بفاس، وتم حجزى هناك ليله كاملة لاستجوابى أن كنت أقصد ملكاً بالذات؟ إلا أقبّل يدى والدى أو قدميهما؟ نفيت ذلك، فالعبودية تكون لمخلوق كان. سألتهم عن الرشوة وكيف سألونى اياها وأنا أقدم أوراقى فى الوزارة وإلا فلن ويصرف المرتب. ولما رفضت لم يصرف المرتب حتى الآن ولا التسبيقة. ظلت الأسرة تبحث عنى (بمساعدة د. جاد طه) بسجون فاس، وحادثة بن بركة فى الأذهان. ورفض قسم الشرطة الاتصال بالمنزل تلفونياً لأبلغهم بمكانى. كانوا ينتظرون قراراً بالافراج من وزير الداخلية. علمت بعد ذلك أنهم أيقظوا العميد ليلاً الذى هرع إلى القصر، ودافع عنى، وحاول اقناعهم باستحالة طردى من المغرب فى أربع وعشرين ساعة. فأنا استاذ مرموق، ومفكر معروف، وأجل الطرد حتى ٣٠ يونيو ١٩٨٤ حتى اعتذر عما بدر فى حق الملك وبضرورة الالتزام بالمحاضرات الجامعية فقط دون الاتصال باتحاد الكتاب أو المنتديات الفكرية أو الاحزاب السياسية. أخبرتهم أنى لا اعترف بالحدود، وأننى عالم مسؤول عن أحوال الأمة، وفقيه من فقهائها. أما الاعتذار فلا يوجد شيء اعتذر عنه ولا استطيع أن أغير ضميرى العلمى فى أن النظام الملكى والعسكرى ليسا نظامين إسلاميين لأنهما لا يقرمان على عقد أو بيعة أو اختيار. ولما قامت مظاهرات الخبز فى يناير ١٩٨٤ جعل النظام أساتذة المشرق وأفكارهم الاشتراكية هم المسؤولون، العامل الخارجى وليس العامل الداخلى كالعادة، القاعدة سليمة والمندسون من الخارج فى المشرق

والمغرب على حد سواء. وطلبت الجامعة من زوجتى الاستقالة فقد كانت تدرس بقسم اللغة الانجليزية. وغادرت البلاد من الشمال إلى اسبانيا فى طريق العودة برا إلى القاهرة ومعى «من العقيدة إلى الثورة» بمجلداته الخمسة، الصياغة الثالثة والأخيرة. لم أشأ رشوة موظفى الحدود الذين أصروا على التفتيش. ولما قبلت التفتيش أصابهم الخزى وتركونا. وكنت قبلها بأسابيع أعطيت مقابلة مع جريدة «أنوال» أودع فيها شعب المغرب «أتيت المغرب طائعاً وأتركه مكرهاً» يعرفه طلاب المغرب.

وفى نفس العام، تم غلق «الثقافة الجديدة» وفيها مقابلتى «من بيروت إلى النهضة» ومجلة «جسور» ومجلة «البديل» وعدد آخر من المجلات الثقافية حتى الآن وبعد ذلك بأربعة أعوام فى الندوة الأولى للعلاقات المصرية المغربية ١٩٨٨ فى سلادعتنى بلدية فاس لالقاء محاضرة عامة، وكان العامل من حزب الاستقلال. حضر مئات من الطلاب والمثقفين والزملاء. وبعد الهدايا الفضية وعبارات الشكر والترحاب والاعتذار الرسمى أصبحت من منسقى الندوة الثانية.بالقاهرة بالجامعة العربية عام ١٩٩٠، والندوة الثالثة بسلاعام ١٩٩٢(١). ودعيت إلى مهرجان أصيلة للثقافة والفنون مرتين فى ١٩٩١ وفى ١٩٩٢. وتم «حوار المشرق والمغرب» بينى وبين صديقى محمد عابد الجبارى عبر مجلة اليوم السابع فى باريس فى ١٩٩٠. وصدرت الطبعة العربية لكتاب «من العقيدة إلى الثورة» فى دار التنوير ببيروت بالتعاون مع المركز الثقافى العربى. وأعد الأن طبعات عربية خاصة فى المغرب لباقى أعمالى الفكرية والفلسفية.

وأثناء عام ١٩٨٤ وبعد مد اقامتى فى المغرب حتى ٣٠ يونيو ١٩٨٤ راسلت جامعة صنعاء. وقبلت الجامعة ترشيح الاساتذة المصريين لى. ولكن ضغط التيار الاسلامى جعل الجامعة تتراجع عن ترشيحها لى بفضل بعض المستشارين المصريين اللذين أيدوا مخاوف الجامعة.. بعدها راسلت الكلية الجامعية بالبحرين. وكنت أسمع عن التحرر الفكرى بالبحرين ونضج الطالب البحرينى. وبعد زيارة مقابلة لرئيس الجامعة بالمنامة وتوقيع العقد، أبلغت برقياً بعد عودتى إلى المغرب بأسبوعين بأن سلطات الأمن رفضت دخولى البحرين، ومازال حاسبها الآلى متصلاً بالحاسب الآلى فى بريطانيا. واثناء انعقاد المؤتمر الفلسفى العربى الأول بعمان فى ١٩٨٤ تفاوضت مع جامعة البرموك بأربد بمعهد الدراسات

---

(١) أنظر أعمال الندوتين: الأولى العلاقات التاريخية المصرية المغربية، سلا، ١٩٨٩ و الثانية العلاقات المصرية المغربية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢.

الإسلامية للعام ١٩٨٤/٨٥ . وبعد قبولى تراجعت الجامعة تحت ضغط الجماعة الإسلامية. وفى ربيع ١٩٨٤ جاءتنى دعوة إلى أن أكون استاذاً زائراً بجامعة طوكيو، وهى أول مرة يدعى فيها استاذ عربى. ولما كان العام الدراسى يبدأ من مايو إلى مايو، وأنا على أبواب الامتحانات بفاس وأولادى بالمدارس، ولابد من العودة إلى القاهرة لارجاع مكتبتى وزيارة الأهل قبلت الدعوة لمدة نصف عام فقط من أكتوبر ١٩٨٤ حتى إبريل ١٩٨٥ دون أشهر الصيف.

كانت فرصة المغرب فى التعرف على المغاربة، حب الطبيعة وحرية الثقافة وعشق العلم. الإسلام المغربى إسلام طبيعى مرتبط بالحياة والناس والأرض وليس الإسلام التحريمى القمعى السائد فى المشرق تحت الأثر الثنوى الايرانى، ثنائية النور والظلمة، الخير والشر، الحلال والحرام. زرت ربوع المغرب شمالاً وجنوباً. وحزنت للاستعمار الاسبانى لمدينتى سبته ومليلية. رأيت ارتباط الإسلام بالوطن دون تدخل العروبة كحاجز بينهما وافتعال تقابل العروبة والإسلام السائد فى الشام. رأيت طنجة وتطوان والآثار الأندلسية شعراً وموسيقى وموشحات وعمارة وفنون. كنت أعبر مضيق جبل طارق إلى الاندلس وكأننى لم أغادر المغرب فى غرناطةوقرطبة إشبيلية وطليطلة (فى الشمال)ومرسيا وطريفة. فى كل مدينة اسبانية القصر والمسجد والحى العربى القديم. ولدى كل مغربى قصر الحمراء فى منزله. كما رأيت البربر والجنوب والجبال والناس والصحراء والوديان ومنابع المياه مع السهول وحب الأولياء وآل البيت. عرفت اليهودية ديناً وطنياً للمغرب ودور اليهود المغاربة فى الحياة المغربية ، نازحى الاندلس مع المسلمين بعد سقوط غرناطة، هرباً من محاكم التفتيش. ومع ذلك مازال المغرب هو البلد العربى الوحيد الذى تحملنى سنتين. عشقته فكراً وأرضاً وشعباً وثقافة وطبيعة وموقعاً. ولا غرو أن أصولى مغربية عن طريقالجد، من البربر[(١)] . ومازلت أذكره وأنا أسأله عن عيونه الزرقاء واجابته بأن جده مغربى.

٨ - اليابان الاسيوي (١٩٨٤ - ١٩٨٧)

نظراً لعلاقتنا بالغرب الحديث من أكثر من مائتى عام، استعمرنا وتحررنا منه، ونشأ فى فكرنا المعاصر أنصاره وأعداؤه، التغريب والسلفية. ظننا أن الغرب هو الآخر، هو مصدر الخير والشر، «شروق من الغرب» أو «ظلام من الغرب». وأصبحت الهجرات العربية الحديثة إلى الغرب الأوربى والأمريكى واستراليا بالرغم من وقوعها فى آسيا إلا أنها امتداد للغرب. نظراً

---

(١) لذلك فإن أسمى ونسبى هو حسن حنفى حسنين أحمد حسنين المغربى.

لكل ذلك تصورنا أن الآخر بالنسبة لنا هو الغرب، وأن الشرق بالنسبة لنا هو الاتحاد السوفيتى، على رأس المعسكر الشرقى منذ سنوات قليلة، حليفنا فى عصر التحرر الوطنى ضد الاستعمار، ومعيننا فى التصنيع والتنمية. وتأتى الصين بعد ذلك ولكن على نحو أقل غموضاً وتحت عباءة زعيميها ماوتسى تونغ وشوين لاى. أما الهند حليفتنا فى قضايانا الوطية «منذ غاندى وسعد زغلول، قطب عدم الانحياز أيام نهرو وناصر فإنها فكر أكثر منها مادة، مثال أكثر منه واقع. أما اليابان فكان هذا هو السؤال شرق أم غرب؟

كان ذهابى إلى اليابان اكتشافاً جديد على مستوى الوعى النظرى. ها هى آسيا شرق الهند: تايلاند، الفلبين، سنغافورة، هونغ كونغ، كوريا، مثل الغرب صناعة وانتاجاً، ولا تقل مطاراتها عن مثيلاتها فى الغرب، وتفوق مطاراتنا فى الوطن العربى مساحة وحداثة، صناعة وعمراناً. الخلاف فى اللغة والتقاليد والتراث. وقد تجسد ذلك النموذج فى اليابان. لقد تم تدمير طوكيو فى الحرب العالمية الثانية ولكنها الآن ونيويورك شبيهتان. لقد نافس الشرق الغرب وتفوق عليه. يغيب القلق، ويسود الهدوء. ولا يوجد حديث محموم عن الهوية والغيرية، الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، القديم والجديد، هذا الحديث الذى مازال عندنا منذ مائتى عام وربما منذ جعل الاجتهاد الأول أصلاً من أصول التشريع. لا يوجد تعارض بين التغريب والسلفية إلا همساً. التياران محدودان وهامشيان، ولا يكونان صلب المجتمع اليابانى، سطحيان لا يحتلان عمق الشخصية الوطنية اليابانية. هل أثرنا الغبار ثم نشتكى من عدم الرؤية؟ هل أضعنا العمر فيما لا يفيد؟ هل نحن أهل فكر وكلام وهموم أكثر منا أرباب علم وعمل وصناعة وانتاج؟ هل نتكلم فيما نعجز عن تحقيقة بينما يصمت اليابانيون بتحقيق ما يريدون؟

ادركت أن هناك ثلاث نماذج للصلة بين القديم والجديد(١). النموذج الأوربى الذى يقوم على الانقطاع. بقدر ما أقطع مع الماضى أتقدم نحو المستقبل. أنها تجربة الكنيسة وأرسطو، واستحالة اعادة توظيفهما فى بداية العصور الحديثة. نشأت البروتستانتية، وقامت النهضة كى ينتصر الجديد على القديم، واستبدال العقل والطبيعة بالكنيسة وأرسطو. لذلك ساد مفهوم القطيعة المعرفية لينّظر لهذا النموذج. ميزته الجرأة على الماضى، والشجاعة فى النقد، والاعتزاز بالجديد، والثقة بالعقل الإنسانى وقدرته على التنظير، وارتباطه القوانين

---

(١) أنظر بحثنا: Sience, Tehnolqgy and Spiritual Values, possible models and historical options. Tokyo, 1987, pp. 23- 32.

الطبيعة، وتسخيرها لصالح الإنسان. ولكن العيب هو الحنين إلى القديم بين الحين والآخر، وظهور بعض الحركات السلفية فى كل عصر للعودة إليه. ونظراً لأن الجديد متقلب متغير طبقاً لكل عصر انتهى إلى النسبية والشك والعدمية. فضاع الإيمان بالثابت، ولم يشفع المتحول كبديل عنه.

والثانى هو النموذج اليابانى الذى يقوم على التجاور بين الاثنين دون تصادم لكُلّ ميدانه، القديم فى الحياة الخاصة، يابانى بينه وبين نفسه فى مأكله ومشربه وملبسه ومسكنه ولغته ونظرته للعالم وعلاقته بأسرته وبمعبده، بحياته ومماته، بزواجه وأعياده، بعاداته وتقاليده، وغربى بينه وبين عمله، مصنعه ومتجره ومزرعه. يتبع أحدث أساليب العلم والتكنولوچيا، الحاسبات الالكترونية والمصانع الآلية ذاتية الحركة. موارده الأولية من الخارج، واسواقه فى الخارج، وعبقريته فى الداخل. استطاع بالعقل البشرى لتفوق على العالم الصناعى الغربى والذى نقله وقلده وتجاوزه. لهذا النموذج ميزة وهو النجاح المادى والتفوق الصناعى والوفرة. وله عيب هى ازدواجية الشخصية وممارسة أبشع أنواع السحر والخرافة وقراءة الكف والطالع واستدعاء الأرواح من جانب ثم العقل والعلم من جانب آخر، التقدم الواضح فى العلوم الطبيعية والضعف الواضح فى العلوم الإنسانية. ومع ذلك تظل الشخصية اليابانية وقيمها فى الجماعة والاخلاص والعمل والتضحية والولاء هو الدرع الواقى للنظام الاجتماعى والاقتصادى يعاد توظيفها فى الحياة الاقتصادية من أجل التفوق والسيادة.

والثالث هو النموذج العربى الإسلامى الذى يقوم على التواصل، من القديم إلى الجديد، من الأصالة إلى المعاصرة، من الماضى إلى الحاضر. تخرج المسيحية من اليهودية لاكمالها، ويخرج الإسلام من المسيحية واليهودية للجمع بينهما فى نسق حر جديد، والكل من دين إبراهيم. يخلق آدم من الطين، وحواء من آدم. لذلك الاجتهاد فهم الواقعة الجديدة بناء على الأصل القديم عن روح الإسلام. وكان مبدأ الحركة فيه كما يقول اقبال. وميزة هذا النموذج تحقيق الوحدة فى الشخصية الوطنية عبر التاريخ دون تصادم بين القديم والجديد ودون تجاور آلى بينهما. إنما العيب فى صعوبة ايجاد هذا المسار التاريخى «من.... آلى» وشده باستمرار نحو القديم ضد الجديد فتنشأ الحركة السلفية المحافظة أو نحو الجديد فتنشأ الحركة التقدمية العلمانية. وقد يكون العيب التجاور بين الأثنين، التبرك بأولياء الله، الصالحين والعمل فى الطبيعة النووية، هذه نقرة، وتلك نقرة، وبالتالى رد النموذج الثالث إلى النموذجين الأولين.

درّست فى جامعة طوكيو مدة نصف عام، من أكتوبر حتى فبراير فى حلقة بحث لدراسة الفكر الحديث المقارن بين الشرق والغرب لطلاب الدراسات العليا للجماعات اليابانية فى طوكيو الكبرى. وكانت تجربة فريدة. الطالب اليابانى صامت لا يتكلم. يستوعب ولا يناقش، يتعلم ولا يسأل، يأخذ ولا يعطى، يستمع ولا يتحدث. إذا سألت لم أجد جواباً من أحد. التساؤل بينه وبين نفسه، والكلام مع رؤسائه فيما تعلم وفيم استنتج وليس مع الغريب. ضايقتنى السلبية وأنا أعرض أشد الموضوعات خصوبة. حضر لى ثلاثون طالباً. ولما طالبت باجراء ابحاث وعروض شفاهية كوسيلة لاشراكهم وسماع أصواتهم غابوا جميعاً فى الدرس التالى! فتراجعت عن الطلب فعاود نصفهم الحضور! والاستاذ اليابانى مثل الأمريكى يأتى الجامعة كل يوم. فى مكتبه يقابل الطلاب، ويعمل فى معمله، ويقرأ فى مكتبه، موظف طول الوقت. أعطونى مكتباً به مكتبة عن الدراسات الشرقية والغربية. لم أجلس فيه إلا قبل المحاضرة أو بعدها بقليل. لم أحضر إلى الجامعة الامرة أسبوعياً. ومكثت طيلة شهر سبتمبر فى المنزل لأن المحاضرات كانت فى أكتوبر. وتساءلت الادارة أين الاستاذ الزائر؟ يؤلف فى الدار! كانت التقاليد جزءاً من الحياة العامة: حفلات الاستقبال والتوديع، الدعوات فى المناسبات، أشكال بلا مضمون، رسوم بلا جوهر، أخلاق مهنية صرفة، غذاءمشترك فى صحبة الزملاء والطلاب. وبمجردالمغادرة ينتهى كل شىء دون ذاكرة. الأخلاق وظيفية، جزء من حسن سير العمل، ليس لقيمة الأشخاص فى ذاتها ولا للمبادئ الأخلاقية العامة.

كان بعدى عن الوطن العربى يسبب لى أزمة ضمير. لماذا أعلّم الأجانب، ويستفيدون منى لغيرى، أعطى ولا آخذ، ولا أسمع رد فعل محاضراتى على الطلاب؟ لذلك فكرت فى العودة من أجل التدريس فى احدى الجامعات العربية. فقبلت أن أكون استاذاً زائراً بجامعة الامارات العربية المتحدة بالعين فى الفصل الدراسى الثانى. ذهبت إلى هناك، من آسيا إلى آسيا. وكانت تجربة فريدة، العيش فى الخليج أربعة أشهر. دول مصطنعة تستكمل مقوماتها، ومنها الجامعة. شعب أسيوى يقوم بالعمل والانتاج، وجهاز الدولة عربى، فلسطينى مصرى، ورئاسة المصالح والدواوين خليجية قبلية مشيخية، وعلى قمة الهرم الولايات المتحدة الأمريكية. كل درجة عليا تسيطر وتستغل الطبقة التى تحتها. والمشايخ يطمئنون على تدفق أموال النفط فى حساباتهم الخاصة لحياة رغدة، استباقا لملاذ الآخرة فى الدنيا وهروباً من عذابها. الجامعة بلا طلاب إلا من اعداد قليلة استكمالاً للشكل. ويتسابق الاساتذة على ارضاء أولى الأمر، مزايدة فى الدين مرة إذا كان الاستاذ من أصحاب

اللحى أو مزايدة فى رعاية مصالح الجامعة مرة أخرى إذا كان من عموم الباحثين عن الذهب. لا توجد شخصية المواطن بل التابع لا على مستوى الطالب وحده بل على المستوى العام. الكل تابع لغيره إلا الوطن. الآسيويون لأسيا، والمصريون لمصر، والفلسطنيون لأنفسهم، والمشايخ للولايات المتحدة حامية النظام. لذلك صعب تدريس العلوم الإنسانية. جهاز الدولة مصدر رزق للمهاجرين إليه. والحكام خاضعون للنظام الدولى. ٩٥٪ من الدخل القومى من النفط وبالتالى كانت أموال النفط مصدر الحياة. المصدر الواحد، الحكم الواحد، الرأى الواحد، والله الواحد.

أما الحياة الجامعية فلا وجود لها، فصل الطلبة عن الطالبات، فصل الاستاذ عن الطالب، فصل الطوائف عن بعضهم البعض، فصل الاستاذ عن علمه وكرامته. وقد أدى ذلك إلى أبشع نوع من الطائفية والعرقية وكأننا فى جنوب أفريقيا. لا تسمع العربية فى الأسواق. وولاة الأمر أقلية بيضاء وسط أغلبية سوداء. الخدمات عظيمة، والأسواق عامرة، والتجارة مزدهرة إلا غياب الوطن والمصلحة القومية والصدق مع النفس وعدم الاغتياب. حاولت اعطاء بعض العلم ولكن الطالب لا يأخذ شيئاً. يفكر فى متجره وحساب بنكه. حاولت حلقات بحث، جزر منعزلة لا تؤثر فى شىء. حاولت جمعية فلسفية للطلاب فاتهمت بالالحاد والشيوعية والاباحية لأن طالبة مرة كتبت لافتة «الإنسان صانع التاريخ» مع أنها لافتة رأسمالية فردية الهية. البرامج الدينية فى أجهزة الاعلام تحقر الإنسان وتجعله صرصوراً تدوسه الاقدام. التدريس تبشير وتملق للتقاليد بدافع المحافظة على الوظيفة وتجديد العقد وزيادة الدخل من أجهزة الاعلام. أصحاب اللحى من العميان يسيرون فى أروقة الجامعة ومعهم الكتب القديمة المذهبة فى الخارج الصفراء فى الداخل وأصبعه بين الأوراق حتى لا تتوه منه الصفحة التى كان يلقنها للطلاب. محافظة فى الدين، واستقرار فى النظام. ورأيت جلسات الاستماع للمرشحين. تسأل لجنة ثلاثية غير متخصصة، أيضاً من الباحثين عن الذهب، وأقرب إلى محاكم التفتيش عن تصورى للفلسفة وعلاقة الفلسفة الإسلامية باليونانية، نقل أم ابداع؟ سؤال من كتب مدرسية مقررة. رفضت الاجابة على هذا النحو فى موضوع علمى أمام لجنة ادارية.وربطت الفلسفة بالعصر وبواقع الأمة. لم تكن غاية اللجنةمعرفة العلماء بل استبعاد المشاغبين الذى يرفضون الخضوع لشروط العقد والنظام. وتتم الاتصالات والمساعى والوساطات لقبول المرشحين. ولايدرى أحد من أين يأتى القرار الذى ينفذه الكل وعلى جميع المستويات. عجبت للذى يقضى حياته مقبورا فى شبه الجزيرة، فى وسطها أو فى أطرافها. وفى نفس الوقت عذرت الناس. ورنت فى أذنى قولة عمر «لو كان الفقر رجلاً لقتلته». صاحبنى استاذ من رأسى الخيمة، دبلوماسى كبير، قال

أنه تعلم فى مصر وأخذ الدكتوراة من عين شمس فى الفلسفة. لم أسمع عنه قبل ذلك. حدثنى عن العروبة والقومية والإسلام على مدى أربعة أشهر. وصلينا جماعة معاً، والعيش والملح يومياً. وقبل المغادرة بأسبوع بعد أن استلمت مرتب الشهور الأربعةطلب قرضاً لمدة يومين. ولما كان قد سلب روحى بالناصرية والقومية لم استطع له رفضاً. أعطيته ما طلب ثم اختفى إلى الآن. قاضيته فى المحاكم حتى رد بعض أهل الخير بعض ما أخذ خشية من الفضيحة، وكان نصفه للمحاماة والقضاء. تلك هى الظروف فى الخليج التى تتم فيها الحرية والابداع. ويعود المعارون إلى الأوطان بعد أن فقدوا حرياتهم وابداعاتهم والتى لا تتحقق إلا فى الوطن الأم، مصر.

عدت إلى اليابان فى يونيو. وقبلت أن أكون مستشاراً لبرامج البحث العلمى لجامعة الأمم المتحدة. وكنت على اتصال بها من عدة سنوات بكتابة بعض الأوراق العلمية فى اطار مشاريعها البحثية أو المراجعة وتقييم بعض بحوثها أو لحضور بعض مؤتمراتها. كانت أول زيارة لليابان فى مؤتمر أزمة القيم «فى جامعة تسوكوبا فى ديسمبر ١٩٨٢ يناير ١٩٨٣ قادماً من المغرب. وكانت ثانى زيادة استاذاً زائراً بجامعة طوكيو سبتمبر ١٩٨٤ — فبراير ١٩٨٥. وكان علىّ أن أختار بين وظيفة دائمة تحفظ لى جميع الحقوق كموظف فى الأمم المتحدة وبين وظيفة مؤقتة تتجدد كل ستة أشهر كخبير أو مستشار. ولما كانت فى نيتى العودة إلى الوطن لعملى الجامعى فضلت الصيغة الثانية. تعرفت على مشاريع الجامعة، وكتبت تقارير لتقييمها، وحاولت أن أضمها جميعاً فى رؤية واحدة خاصة أكبر مشروعين فيها «البدائل الثقافية الاجتماعية فى عالم متغير»، «برنامج التنمية المحلى والدولى»، هيجل الذى يضع فى كل شىء[1]. كما ساعدت فى صياغة المشاريع الجديدة فى قسم التنمية لإنسانيةوالاجتماعية. وساهمت بعدة أوراق بحثية فى بعض المشاريع مثل مشروع «السلام والتغير الشامل»[2]. ومثلت الجامعة فى عديد من المؤثرات الدولية فى الشرق والغرب وفى اجتماعات اليونسكو[3] واشرفت على مشروع «رؤى المجتمعات المثالية فى الأديان والانساق

---

(١) كان منسق المشروع الأول SCA الصديق د. أنور عبد الملك، ومنسق الثانى GRPD يوهان جالتونج ثم مالمان ثم الجامعة (أسنييرو). وكان د. اسماعيل صبرى عبد الله منسقاً لمشروع «المستقبلات العربية البديلة» ثم مشروع «التنمية فى المناطق الحضرية بالخليج».

(٢)هو مشروع PGT وكبت فيه بحثاً: Preparations of societies for life and Piece, Norw egian Univrisity Press, Norway, 1987

(٣) مثل مؤتمر الغزالى فى اليونسكو الذى الذى كتبت فيه بحثاً فى ديسمبر ١٩٨٥ بعنوان mys- ticism and Development, Paris, 1985.

ومؤتمر موسى بن ميمون باليونسكو أيضاً فى ديسمبر ١٩٨٥ بعنوان Islam and Judaism, maodel from Andalusia, à, Paris, 1985.

الأخلاقية» وطبقته على المسيحية والإسلام والبوذية والهندوكية[1]. تعلمت لغة البحث العلمي الدولى. وتعرفت عن قرب على مشاكل العالم الاقصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. واتصلت بمجموعة ممتازة من الباحثين الدوليين فى كل أرجاء العالم. اكتشفت آسيا، الهند، الفلبين، الملايو، اندونيسيا، هونج كونج، كوريا، تايلاند، سنغافورة، باكستان، وأناأشرف على بحوث الجامعة هناك. وتعرفت فى اندونيسيا على جماعة الفلاحين بقيادة عبد الرحمن وحيد أشبه باليسار الإسلامى، يعرفوننى، ويترجمون لى فى مجلتهم «بريسما»، ويعدون طبعات كاملة لأعمالى باللغة الاندونسية فى عدة أجزاء، وتسمينا السلطة «المسلمون البطيخ»، أخضر من الخارج، أحمر من الداخل[2]. أدركت أنى مع ثلاثة أرباع المعمورةالمنسى. رأيت عبادة المرأة للرجل فى الشرق، وغياب أية حركات لتحرير المرأة إلا على النمط الغربى نظراً لقسمة العمل، المرأة للمنزل، والرجل للعمل، الجمع بين العلم والدين، والفلسفة والفن، وأن اليابانى يمكن أن يكون له أكثر من دين. وعرفت عن قرب الدين الثورى فى البوذية. كما عرفت مثيلاتها فى أمريكا اللاتينية من قبل. وبالتالى وعيت على نحو متوازن الغرب والشرق، أوربا وأمريكا واليابان مع تجربتين عربيتين فى المغرب والخليج. أصبحت أكثر قدرة على الحكم على العالم بناء على تجربتى المعاشة فيه.

عشت تجربة الصراع بين العلماء والاداريين. فجامعة الأمم المتحدة جامعة للبحث العلمى بلا طلاب أو اساتذة. تشرف على ابحاث تجرى فى كل جامعات العالم ومراكز ابحاثها ومعاهدها العلمية. فهى جامعة لادارة الابحاث وابرام العقود ومتابعة الأوراق ومراجعتها من متخصصين والاعداد للنشر. وبالتالى يكون الخلط بين العمل الادارى والعمل العلمى. تضخم عدد الاداريين لدرجة ابتلعت ميزانية الجامعة. وأرهق العلماء بأدارة الأبحاث دون المساهمة فيها. كان العمل يوماً كاملاً. ولم أتصور نفسى مديراً للابحاث. ويهمنى كتابة التقارير عن الابحاث وادارتها ومتابعتها. فرضت أسلوبى وهو أن تكون الكلمة للعلماء وليس للاداريين، وأن يقضى نصف النهار فى ادارة الابحاث والنصف الثانى

---

(1) Perecptions of desirables socities in religions and ethical systems.

كان منسق المشروع المسيحى باحث فرنسى من المركز القومى للبحوث العلمية (بران)، ومنسق المشروع الإسلامى فضل الرحمن من شيكاغو، ومنسق المشروع البوذى سولاك سفراسكا زعيم اليسار البوذى فى تايلاند، ومنسق المشروع الهندى آشيس ناندى من جمعية «منبر الدراسات المستقبلية» بنيودلهى.

(٢) أزمع نشر كل هذه البحوث والتقارير والتوصيات فى كتاب يصدر عن قريب بالانجليزية.

فى مناقشة مضامينها فى حلقات بحث، ودعوة اساتذة زائرين، و طلبت مساهمة الاساتذة المقيمين فى الأبحاث، وحضور المؤتمرات الدولية، والقاء الابحاث بأسم جامعة الأمم المتحدة، وصياغة فلسفة للعلوم الإنسانية تعبر عن وضع العالم. ولما كانت الجامعة قد قامت أساساً كجامعة لشعوب العالم الثالث كما تصورها يوتانت سكرتير عام الأمم المتحدة فى السبعينات كانت مهمتها قضايا التنمية والتقدم والتصنيع والثقافة والسياسة. والتف حول قسم الدراسات الإنسانية والاجتماعية برياسة عالم سياسى يابانى ونائب رئيس الجامعة مجموعة من الاساتذة المنتسبين إلى اليسار الجديد[1]. كانت معظم الابحاث نقداً للنظام لرأسمالى دفاعاًعن قضايا العالم الثالث. ومإأن واجهت الجامعة أزمة مالية طاحنة بعد انخفاض سعر الدولار بالنسبة إلى الين اليابانى انتهزت أمريكا الفرصة للقضاء على استقلال الجامعة بعد أن عصفت باليونسكو بعد مشروع «النظام الاعلامى الجديد» وقرار مساواة الصهيونية بالعنصرية، وأرادت أن تجعلها مجرد مركز تأهيل مهنى لشعوب العالم الثالث أو دراسة برامج الجوع والفقر والطاقة والاسكان. فالعالم الثالث جائع. أما مهمة التفكير والتنظير والابداع فهى حكر على الغرب. وما أن انتهت مدة رئيس الجامعة الاندونيسى حتى عينت، فى صورة انتخاب، رئيساً من البرازيل إذا توجه غربى، تكنوقراطى، لا رؤية له. فتم اغلاق قسم الدراسات الإنسانية والاجتماعية وتصفيته وأنهاء مشاريعه بل ووضعها فوق الرفوف دون نشر أو استفادة منها. وانتهى عصر الحلم، جامعة للعالم الثالث، تدرس قضاياه، وتعبر عن وعيه.

وعشت صراعاً آخر بين البحث العلمى والمافيا العلمية. فنظراً لأن بحوث الجامعة مجزية مادياً، والصرف على مشاريع البحث يتم ببذخ من حيث مكافأت الباحثين أو المنسقين المساعدين أو السكرتاريين أو على المؤتمرات العلمية والسنوية لمناقشة نتائج البحوث تم التهافت عليها من الجامعات ومراكز الابحاث. ونشأت لغة دولية للبحث العلمى نمطية ومعروفة تطنطن أكثر مما تعنى، وتبرق وتثير أكثر مما تحقق فى الواقع. هذا بالاضافة إلى البواعث اللاعلمية مثل دراسة الأقليات والاثنيات Ethnicities أو تلك التى لا تهم إلا المجتمعات المتقدمة مثل دراسة المصادر البديلة للطاقة، العمران الحديث، التلوث، الأخلاق البيولوچية لاغفال قضايا العالم الثالث. وكما يرتبط هذا الفريق أو ذاك بأجهزة تلك الدولة أو تلك لجمع المعلومات لم أر البحث العلمى النزيه الذى يبغى الصالح العام إلا كفكرة فى رؤس.

---

(١) هو استاذ العلوم السياسية ورئيس الجمعية الدولية للعلوم السياسية موشاكوجى Kindhe Mu-shakoji.

ومع ذلك، بدأت رسالتى الرئيسية «التراث والتجديد» فى مرحلة جديدة منذ الانتهاء من «من العقيدة إلى الثورة» فى صيف ١٩٨٤ . أحضرت معى كل المادة العلمية اللازمة للقيام بمحاولتى الثانية لاعادة بناد علوم الحكمة «من النقل إلى الابداع». وبدأتت أعمل فيه منذ اليوم الأول لوصولى إلى طوكيو فى أول سبتمبر ١٩٨٤ طيلة النهار. لم تكن جامعة طوكيو تأخذ منى أكثر من يوم واحد ونصف نهار. وأخذت المادة معى إلى جامعة الامارات فى الفصل الدراسى الثانى ١٩٨٥ . واستأنفتها على مدى سنتين وأنا مستشار للبرامج فى جامعة الأمم المتحدة، نظام اليوم الكامل. استيقظ فى الثانية صباحاً وأدرس حتى التاسعة صباحاً. ثم أذهب إلى الجامعة، صباحاً فى التقارير، وبعض الظهر فى البحوث العلمية الخاصة بالجامعة ومؤتمراتها. وفى المساء أنام مبكراً الثامنة مساء، والعمل طيلة النهار يومى السبت والأحد وأيام العطلات الرسيمية وما أقلها!. كتبت الصياغة الأولى خلال ثلاث سنوات ١٩٨٤- ١٩٨٧ . وبعد عودتى إلى القاهرة انشغلت من جديد فى الشهادة على العصر على مدى خمس سنوات. كما انشغلت بعد عودتى من الولايات المتحدة فى ١٩٧٥ عن كتابة الصياغة الثالثة والأخيرة لكتاب «من العقيدة إلى الثورة» وأنا أعد الآن الصياغة الثانية والأخيرة لمحاولتى الثانية «من النقل إلى الابداع». وتظل القضية الرئيسية هى هذا التوتر بين الشهادة على العصر وبين الأعمال العلمية التكوينية التأسيسية، بين المساهمة اليومية فى حملية التحرر وبين المساهمة التاريخية فى عملية الابداع.

٩ - التوقف والتبعية (١٩٨٨- ١٩٩٢)[١].

كان همى الأول منذ العودة فى يوليو ١٩٨٧ كتابة الصياغة الثانية لاعادة بناء علوم الحكمة «من النقل إلى الابداع». لم يكن «من العقيدة إلى الثورة» قد صدر بعد مع أننى قمت بتصحيح بروفاته الأخيرة فى اليابان فى ١٩٨٦ . لقد مضى أكثر من خمسة عشر عاماً على البداية فيه ولم يظهر بعد. عرف الناس أفكارى من «الفكة» أى المقالات المتفرقة عن لاهوت الثورة، ولكنهم لم يقرؤوا «الورق الصحيح» حتى الآن. ولما كانت معى نسخة مصورة من البروفات الأخيرة للكتاب قررت نشرها فى مصر مصورة. وفضل الناشر اعادة جمعها. وصدر الجزء الأول فى آخر ١٩٨٧ والأجزاء الأربعة الأخرى خلال ١٩٨٨ . ولما خشى الناشر اللبنانى، لما عرف بصدور الكتاب فى مصر، من ضياع السوق، اسرع باصدار

---

(١) سميت هذه المرحلة من قبل ٩- بداية التأسيس العلمى (١٩٨٨-   ) محاولة مبدئية لسيرة ذاتية الأصولية الإسلامية ص ٢٨٥- ٢٩١.

الطبعة اللبنانية فى نفس العام. وفى نفس الوقت جمعت معظم دراساتى فى التراث القديم وفى التراث الغربى وفى الفكر العربى المعاصر فى «دراسات فلسفية» الذى صدر فى آخر ١٩٨٧ وكنت قدر أزمعت تسميته «قضايا معاصرة» الجزءان الثالث والرابع. ولما كانت معظم مقالاتى ابان الثورة المضادة متفرقةجمعتها فى ثمان أجزاء بعنوان «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢- ١٩٨١» وهى كتاباتى على مدى خمس سنوات من ١٩٧٦- ١٩٨١. وكنت قد أعلنت عن صدورها من قبل فى جزأين الأول «فى الثقافة الوطنية». والثانى «فى اليسار الدينى». ولما كنت أريد أن أنافس الشعراوى فى جماهيره وأن يوجد الدين الثورى على نواصى الطرقات وعند بائعى الجرائد قررت نشرها فى ثمان أجزاء، بهذه الطريقة المجزأة الصغيرة حتى يقرأها الناس فى الطرقات وفى المواصلات العامة، يحملونها فى الجيوب، ويشترونها مع الجرائد والمجلات. وصدرت بالفعل فى ثمان أجزاء خلال عام١٩٨٩. الأول «الدين والثقافة الوطنية»، والثانى «الدين والتحرر الثقافى»، والثالث «الدين والنضال الوطنى»، والرابع «الدين والتنمية القومية»، والخامس «الحركات الإسلامية المعاصرة»، والسادس «الأصولية الإسلامية»، والسابع «اليمن واليسار فى الفكر الدينى»، والثامن «اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية».

ولما كنت قد نويت اصدار كتاب عن «فشته فيلسوف المقاومة» بمناسبة الذكرى الأولى لمعاهدة الصلح مع اسرائيل كى أبين للناس كيف يكون عليه فكر المقاومة. وانقضى عام واثنان. وفصلنا من الجامعة، وغادرت إلى المغرب ثم إلى اليابان، والمشروع الصغير مازال فى الذهن. وفى الذكرى العاشرة لمعاهدة الصلح فى ١٩٨٨ بدأت الصياغة الأولى لكتاب «فشتة فيلسوف المقاومة». وفجأة وبلا مقدمات أو سابق انذار خشيت من قصر العمر، وأننى مازلت فى الجبهة الأولى «موقفنا من التراث القديم»، ولم يصدر فيها إلا الجزء الأول «من العقيدة إلى الثورة»، ومازالت أجزاء سبعة قادمة لاعادة بناء العلوم القديمة العقلية النقلية والنقلية والعقلية فتركت فشته وكنت فى الفصل الأخير عن السياسة وتحليل النداءات إلى الأمة الألمانية[1]. وبدأت فى كتابة «مقدمة فى علم الاستغراب» بعد أن بدأت عبارات منه تظهر على غير ارادة منى، اكتبها فى أوراق مستقلة كما بدأ «التراث والتجديد» يظهر فى عبارات مستقلة عن الفكر والواقع وأنا فى السنة الرابعة قبل التخرج من جامعة القاهرة فى ١٩٥٦ .فتركت كتابى عن فشته إلى حين، وشرعت فى «مقدمة فى علم الاستغراب» عام

(١) أنظر وصف الجبهات الثلاثة للمشروع فى «مقدمة فى علم الاستغراب» ص ٩ - ١٥.

١٩٨٩ . وقرأت فصوله على الزملاء بالقسم لمعرفة انطباعاتهم. وأعدت كتابته فى ١٩٩٠ آخذاً فى الاعتبار انتقاداتهم. وظهر فى ١٩٩١ بعد أخذ وعطاء مع الناشر. ورفضت أن أكون ضحية للاستغلال بالرغم من مساعدتى له فى ثمن الورق أولاً.

وكنت قد أعلنت فى مقدمة «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢- ١٩٨١» أن هذه هى الشهادة الثانية والأخيرة على العصر، وأننى بذلك قد شهدت مرتين، الأولى بعد هزيمة ١٩٦٧ فى «قضايا معاصرة» (جزءان)، والثانية فى الثورة المضادة ١٩٧٦- ١٩٨١ (ثمانية أجزاء) «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١»، وأن أجيالاً قادمة أولى منى بالشهادة كى أتفرغ أنا لاستكمال مشروع «التراث والتجديد». ولكن توقف مصر عن الخيال السياسى، وعزلتها عن الوطن العربى وترك القلب مركزه فى الجسد أدى إلى شلل الاطراف: الحرب الأهلية فى لبنان، ضرب المفاعل النووى فى العراق، غزو جنوب لبنان، حصار بيروت، ضرب مركز المقاومة فى تونس، أغتيال أبو جهاد، خطف أمريكا الطائرة المصرية فوق مالطة، العدوان الأمريكى على الخليج، مزيد من التبعية للولايات المتحدة الأمريكية فى الغذاء والسلاح والسياسة بالاضافة إلى قصر النظر وغياب الخيال السياسى جعلنى أعود من جديد لشهادة ثالثة على العصر، عصر التوقف والعزلة والتبعية على مدى خمس سنوات أجمعها الآن فى «هموم الفكر والوطن» (جزءان). كنت قد نويت صياغة «من النقل إلى الابداع» للمرة الثانية بمجرد نهايتى من «مقدمة فى علم الاستغراب» فى ١٩٩١ ولكن زحمة الشهادة جعلتنى أتوقف عن جديد وأنا أدون جزء النقل.

لم أرفض دعوة لكتابة بحث أو لحضور مؤتمر أو المشاركة فى ندوة. فالوطن العربى الآن يتخلق من جديد، ومصر حبلى بوليد، ونحن الآن فى حالة مخاض. لا يمكننى النكوص عن شيء أنا قادر عليه. قضيت السنوات الخمسة الأخيرة فى كتابة بحوث للمؤتمرات والندوات والمجلات الثقافية والعلمية فى الداخل والخارج، فى مصر والوطن العربى، فى المغرب وفى الشرق على حد سواء، احساساً منى بأن الثورة قادمة، وبأن الردة موقوتة. علينا فقط الاسراع فى التوقيت(١).

وفى نفس الوقت كانت لدى مسؤولية الجامعة، وتكوين جيل جديد من المعيدين الجادين، الباحثين العلماء، المرتبطين بقضايا العلم والوطن. وكان علىّ تنشيط «الجمعية

---

(١) «الثورة قادمة» الأهالى، ١٩٩٢/٢/١٩.

الفلسفية المصرية» التى واظبت على ندواتها الشهرية ومؤتمراتها السنوية. والهم الآن كيف يمكن أن يتحول التنشيط الداخلى إلى نشاط ذاتى نابع من طبيعة المؤسسات العلمية. وكان علىّ مسؤولية اللجان العلمية الدائمة، والحرص على المستوى العلمى للانتاج، والترقيةعن استحقاق، وتكوين لجان فحص متوازنة وعادلة ونزيهه. كما كان حرصى على النشاط العلمى والثقافى داخل الجامعة، نشاط الأقسام والكليات، والحرص على الأداء داخل المدرج، واثارة الاذهان. أصبح الطالب بلا قضية لأن الوطن بلا قضية. حاولت عقد حوار بين الأخوة الاعداء، بين الإسلاميين والعلمانيين بدلاً من الخصام والنشاط المستقل لكل فريق. ظل الخصام والاقتتال، والتفكير والتخوين هو السائد وكأن الفريقين لا ينتسبان إلى جامعة واحدة، ووطن واحد، وكأنهما لا يعيشان معاً فى عصر اسرائيل الكبرى والتفتت والتشرذم للوطن العربى، عدوان فى العراق، وتذبيح فى البوسنة والهرسك.

يحز فى نفسى بعض الغيرة والحسد والحقد ممن يحيطون بى بالرغم من محاولاتى المستمرة للعمل المشترك وخلق قضية عامة للجميع. تلك طبيعة البشر. بل لقد وقع الحسد بين الملائكة. وحدث نوع منه بين الحواريين والصحابة ومع كل جيل من الرواد. وفى نفس الوقت ألاقى التقدير من الكثيرين داخل مصر وخارجها، من الطلاب والزملاء، من كل الأجيال، أقران وأساتذة بل من الادارة الجامعية ومن بعض رجال الدولة الدين يعرفون حدود النفاق والتبرير فى بلاط الملك. وما عيب الأمانة والشرف والحرص على الصالح العام؟ وما عيب نقد الأوضاع القائمة؟ أجريت عدة رسائل على مؤلفاتى فى تونس والاردن والمغرب، وفى هولندا واليابان والمانيا. كماكتبت علىّ مقالات عدة داخل الوطن العربى وخارجه. فلا الغيرة والحسد يفتان فى عضدى، ولا المدح والثناء والتقدير يدفعنى إلى الغرور[١].

دعيت استاذاً زائراً إلى الجامعة صنعاء بعد أن خفت قبضة الجماعة الإسلامية فى ابريل

---

(١) منها وعلى سبيل المثال لا الحصر محسن الميلى: ظاهرة اليسار الإسلامى ناهض حتر: التراث والمغرب والثورة فى فكر حسن حنفى، عمان عزيز العظمة: التراث بين السلطان والتاريخ، عنوان، الدار البيضاء ١٩٨٧ ص ١٦٤- ١٦٨. فؤاد زكريا: مستقبل الأصولية الإسلامية، بحث نقدى فى ضوء دراسة الدكتور حسن حنفى، فكر، القاهرة، ديسمبر ١٩٨٤.

ومن الدراسات الأجنبية (بالهولندية):

Marien van den Boom: Bevrijding van de Mens in Islamitish Perspektief, Amsterdam, 1984 kcazu Shimogaki: Between Modernity and post-Modornity The Islamic Left and Dr Hassan Hanafi Thought, A critical Reading, International University of Japan, Nigaata, 1988.

١٩٩٠. وكانت زيارتى الأولى لها فى ١٩٨٩ فى مؤتمر تضامن القوى الثورية العربية مع الانتفاضة الفلسطينية. وفى الجامعة، درست فى كلية الآداب، قسم الفلسفة، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وفى كلية الدراسات الإسلامية علم أصول الفقه. وتحّزب الطلاب الإسلاميون ضدى ولكنى استطعت الحوار معهم بالرغم من الخناجر فى أوساطهم. وبالاضافة إلى جلساتى فى المقيل يومياً بعد الظهر مع الجامعيين والأدباء والنقاد والمفكرين طلبت الحوار مع السياسيين والأخوان. وكان نجاحاً منقطع النظير مع القوميين والثوريين. فالثورة اليمنية بنت الثورة المصرية. وامتزجت الدماء المصرية واليمنية على سفوح الجبال، وكأن عبد الناصر هو المحرر الأول لليمن. وتمثال الصداقة المصرية اليمنية وذكرى الشهداء أطول أثر فى صنعاء. وذهبت إلى الاخوان فى دارهم حيث يجتمعون والمداعة (النرجيلة) فى الوسط، والقات فى الفم. تحاورنا فى كل شىء، وشرحت لهم بعض ما يعيبون علىّ، ومعظمها فى الأخرويات. شرحت لهم مناهج التأويل وضرورة تجاوز المعانى الحرفية. وبدوا إلى مقتنعين. وفى يوم ما رأيت عربة مصحفة تصحبنى إلى الجامعة ذهاباً واياباً وبها جنود مسلحون بالمدافع الرشاشة! لم أعرف السبب فى هذا التحول من العربة المدنية إلى العربة المصحفة وكأننى من رجال الدولة. ظننته زيادة فى التكريم. وبعد مغادرتى صنعاء علمت أن علماء صنعاء قد اجتمعوا وأصدروا فتوى بتكفيرى آخذين بعض العبارات من «العقيدة إلى الثورة»، وأرسلوها إلى رئيس الجمهورية الذى استدعاهم وناقشهم فاختلفوا أمامه فى شأن الفتوى فصرفهم حتى يتم الاتفاق. وطالبنى بالاستمرار فى التدريس فى أى مكان أشاء فى اليمن. ولما خشت الجامعة على حياتى من أن يصيبنى مكروه وضعت الحراسة أمامى مع عربة الجامعة. حزنت لهذا السلوك المزدوج. أمامى متفتحون ومن خلفى مكفرون. ولو كنت من الذين يردون على ما يكتب ضدى لردوت عليهم. إنما يحتاج ذلك لعمر آخر.

وفى خضم العمل الثقافى العام، وبالرغم من انتهاء الرقابة إلا أن رؤساء تحرير الصحف، القومية والمعارضة، والمجلات الثقافية يقومون بدور الرقيب غير المباشر. هذا ثمن المنصب والاستمرار فيه. لو كان رئيس التحرير أقرب إلى الناس فإنه يميل أكثر إلى عدم المنع. وأن كان أقرب إلى السلطة أو يريد المزيد منها يكثر المنع. والأخطر من ذلك أن تكون الرقابة لا من الدولة بل من مثقفى الدولة ترويجاً لتيار فكرى دون آخر. ولما كان العدو الرئيس للدولة هى الجماعات الإسلامية ظن رؤساء التحرير أن الدفاع عن العلمانية والمجتمع المدنى فى مواجهة السلفية والدولة الدينية هو طريق الأمان والرضا من الدولة. أصبحت الرقابة فقط

على فكر الجماعات بل أيضاً على كل تيار مازال يرى أن الدين يمكن صلاحه كما قال محمد عبده.

أن هو إلا دين أردت صلاحه أخاف أن تقضى عليه العمائم

منع «تراث السلطة وتراث المعارضة» الذى يؤرخ للتراث طبقاً للسلطة فى المجتمع لأنه تسييس للثقافة، فلا سياسة فى الثقافة ولا ثقافة فى السياسة وكأن التعاطف مع الجماعات الإسلامية فى مصر والجزائر جريمة فى حد ذاتها. وإذاكانت الامامةفى قريش قديماً وفى الجيش حديثاً فإن ذلك غمز ولمز للنظم القائمة. وإذا كان «حق الاختلاف» جزءاً من الفكر الإسلامى فإنه من الأفضل أن يعلن ذلك العلمانيون أنصار الدولة المدنية لاعطاء حق الاختلاف لأنفسهم وليس من أنصار الفكر الإسلامى الثورى الذى يسمح بحق الاختلاف للعلمانيين، قضية الأصل والفرع فى حق الاختلاف. وإذا بين مقال «فى أهمية الفكر السالب» ضرورة الهدم قبل البناء بدلاً ممن البناء على أسس متهاوية دون الهدم فيتساقط البناء ونبدأ من الصفر من جديد كما تلخص ذلك تجربة النهضة العربية الحديثة فمن الأفضل أن ينشر ذلك بالانجليزية، يقرؤه الأجانب ليُعجبوا بالفكر الوطنى التقدمى لأنه أكثر مما يتحمله المواطن العربى. ولا تختلف جرائد المعارضة عن المنابر القومية. فكل حزب له حساباته. «الثورة قادمة» جرأة لا حدود لها قد يتكرر نشره، ولكن «الحنين إلى الستينات» قد تغضب بعض الفقرات الحزب الحاكم. أن النقد يكون بحساب حتى لا يفقد النقاد مناصبهم. أما الناقد الحر الذى لا منصب له، ولا يسعى لمنصب فإنه يظل طائراً هائماً على وجهه بلا مقر ولا مستقر.

ويتساءل البعض: ولماذا الرقابة غافلة عن «من العقيدة إلى الثورة؟» أن الرقابة لا تهتم إلا بالمنشورات السياسية المباشرة التى تجند الناس، وتتشكك فى شرعية النظام، وتقدم نفسها كبديل وحيد، وتستعمل العنف، وتقيم التنظيم السرى. أم تأصيل الثورة تاريخياً بأسلوب علمى وبمصطلحات محكمة ولا تهدد الا النظم القائمة فى القرون القادمة فتلك ثقافة النخبة معزولة عن الجماهير لا شأن لها بالأوضاع الراهنة. أما «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢- ١٩٨١» فإنها تحليلات يعرفها الجميع، لا خلاف عليها، نشر معظمه داخل مصر، حقيقة مرة، يدركها الحكام قبل المحكومين. وأن من ذكاء الحكام ترك هذه الجرعات من حرية الفكر حتى لا ينفجر القدر كله. أن الدولة مشغولة بمناهضة الجماعات الإسلامية التى تبستعمل العنف للقضاء على الدولة وتقديم أنفسها كدولة بديلة،

عنف فى مواجهة عنف. أما المثقفون فضعفاء، يسهل استيعابهم فى السلطة، ويسهل حصارهم بأسلوبهم النخبوى عن الناس.

والآن، هل هناك شهادة رابعة قادمة على الحرية والابداع فى مستقبل العمر؟ كنت قد ظننت أن شهادتين كافيتان، الأول بعد هزيمة ١٩٦٧، والثانية بعد الثورة المضادة فى ١٩٧٧ – ١٩٨١. ولم استطع الصمود. وشهدت مرة ثالثة على العصر، عصر التوقف والعزلة وفقدان الرؤية والتبعية ونقص الخيال السياسى. وإذا كان مازال فى العمر بقية فأيهما أفضل: شهادة رابعة على العصر أم استئناف مشروع «التراث والتجديد»، وهو الأبقى، «رأس المال» للمجتمعات النامية الذى كان ثمنه خمسة عشر عاماً فى المتحف البريطانى والنظر إلى ثورة ١٩٤٨ من الشباك؟ ولماذا لا تشهد أجيال جديدة على عصورها؟ أن صمت تساءل الناس أين [illegible]ادتك؟ وأن شهدت تساءل الناس: أين مشروع «التراث والتجديد؟» أنها [illegible]يرة بين [illegible]حر والباحث، بين المواطن والعالم، بين الطلقات السريعة والاسلحة الثقيلة، بين الصحافة والجامعة، بين المقال الآنى والبحث العلمى الرصين.

أرجو أن تكون النية صادقة هذه المرة لاكمال مشروع «التراث والتجديد»، وليساعدنى جيلى فى ذلك. أنه الأبقى. صحيح أن الشهادة على العصر تصب فى البحث العلمى، وأن البحث العلمى قائم على تجارب العصر، ولكن يظل اشكال «الفكة» و«الصحيح»، «اصرف ما فى الجيب يأتيك ما فى الغيب» أو «تحويش العمر» الذى يحل القضية حلاً جذرياً؟ أيهما أفضل، «من اليد إلى الفم» أم تأسيس مصنع للتشغيل والانتاج المستمر؟

قضية وعيتها منذ بداية حياتى الفكرية، ومازلت أعيها وأنا فى نهاية المطاف[1].

---

(١) «دور المفكر فى البلاد النامية»، فى «قضايا معاصرة»، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٥ ص ١٧ – ٤٠.

الفهرس

أولاً: اشكاليات الفكر العربي المعاصر

ثانياً: مفكرون عرب معاصرون

ثالثاً : تيارات الفكر العربي الحديث

رابعاً : الواقع العربي المعاصر

لنفس المؤلف

أولاً - تحقيق وتقديم وتعليق :

١ - أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، جزءان. المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣ - ١٩٦٥.

٢ - الحكومة الاسلامية للامام الخمينى، القاهرة ١٩٧٩.

٣ - جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخمينى، القاهرة ١٩٨٠.

ثانياً - إعداد واشراف ونشر :

١ - اليسار الاسلامى، كتابات فى النهضة الاسلامية، العدد الاول، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثاً - ترجمة وتقديم وتعليق:

١ - نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لاوغسطين، الايمان باحثا عن العقل لانسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الاولى، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢ - اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الاولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٣ - لسنج: تربية الجنس البشرى وأعمال أخري، الطبعة الاولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤ - جان بول سارتر: تعالى الانا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعاً - مؤلفات بالعربية:

١ - قضايا معاصرة، الجزء الاول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الاولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية. دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧.

٢ - قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر الغربى المعاصر، الطبعة الاولى، دار

الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧ ، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢ ، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٨ .

٣ - التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الاولى المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١ ، الطبعة الثالثة، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧ .

٤ - دراسات اسلامية، الطبعة الاولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ ، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢ .

٥ - من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الاولى، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨ .

٦ - دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨ .

٧ - حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى)

٨ - مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ .

خامساً - مؤلفات بالفرنسية والانجليزية:

1 - Les Méthodes d'Exégèse essai sur La science des Fondements de la Compréhension, ilm usul al - Fiqh, le Caire, 1965.

2 -L'exègése de la phénoménologie, l'Etat actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénoméne religieux (paris, 1965). Le Caire, 1980.

3 - La phénoménologie de L'Exégèse, essai d' une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (pairs, 1966), Le Caire, 1988 (sous- press).

4 - Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo - Egyption Bookshop, Cairo 1977.

5 - Islam in the Modern World, 2 vols, Anglo - Egyptian Book shop Cairo, 1995.